

آفاق المعرفة فى عصر العوامة



السيد يسين



المكتبة المصرية العامة للكتاب

يسين، السيد .

آفاق المعرفة في عصر العولمة/ السيد

يسين .- القاهرة : الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١١.

٢٢٦ص : ٢٤ سم.

تدمك ٦ ٩٥١ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - التغير الثقافي.

أ - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٦٢٥ / ٢٠١١

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 951 -6

ديوى ٢٠١، ٢١

آفاق المعرفة في عصر العولمة

السيد يسين



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١١

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : آفاق المعرفة في عصر العولمة

تأليف : السيد يسين

الطبعة الأولى : ٢٠١١

حقوق الطبع محفوظة للهيئة المصرية العامة للكتاب

الإخراج الفني : صبرى عبد الواحد

الغلاف : د. خالد سرور

مقدمة

أصبحت العولمة هى الظاهرة البارزة التى تهيمن على المناخ السياسى والاقتصادى والثقافى ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين.

ولو حللنا التراث الفكرى المعاصر لوجدنا أن هناك خلافات شتى تدور بين العلماء والباحثين والمفكرين فى مختلف البلاد، حول تعريف العولمة وتحديد طبيعتها، وتقييم آثارها الإيجابية والسلبية، بل والتنبؤ بمستقبلها.

ولو أردنا أن نسوق فى هذا المجال تعريفاً إجرائياً للعولمة لقلنا إنها هى «التدفق الحر للمعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود».

والواقع أنه إذا أردنا أن نقرب من صياغة تعريف شامل للعولمة، فلا بد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها.

العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات بحيث تصبح متاحة لدى جميع الناس، والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والعملية الثالثة هى زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وكل هذه العمليات قد تؤدى إلى نتائج سلبية لبعض المجتمعات، وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر.

وقد اتجه بعض الباحثين إلى تحديد المواد والنشاطات التى ستتشر عبر الحدود بفضل العولمة، وقسموها إلى فئات ست: بضائع، وخدمات، وأفراد، وأفكار ومعلومات، ونقود، ومؤسسات، وأشكال من السلوك والتطبيقات.

ويمكن القول أن كل فئة من هذه الفئات تثير مشكلات متعددة.

ولو نظرنا مثلاً إلى الأفكار والمعلومات، فيمكن القول أن عديداً من بلاد العالم الثالث تعاني فقراً فكرياً متراكماً، مما يجعل قدرتها على التنافس الفكرى مع الدول المتقدمة محدودة. وفيما يتعلق بالمعلومات، فدول العالم الثالث نصيبها في إنتاج المعلومات العالمية جدّ محدود، مما يجعلها عالة في هذا المجال على الدول المتقدمة، بها في ذلك من سلبيات. ويمكن القول أن عصر العولمة ساعدت على تشكيل سماته الأساسية الثورة الاتصالية الكبرى وفي مقدمتها شبكة الإنترنت، التي غيرت تغييراً جوهرياً في طريقة اكتساب المعرفة وإنتاجها على السواء.

وذلك لأن ما يطلق عليه مجتمع المعلومات العالمى، الذى جاء بعد المجتمع الصناعى، يقوم الآن بتوفير المعلومات في كل مجالات الحياة لكل مواطنى العالم بلا استثناء، بفضل شبكة الإنترنت. وهو لا يقدم المعلومات فقط، وإنما يقدم المعرفة أيضاً، ونعنى المعرفة العلمية والمعرفة الفكرية.

وكان لابد لهذا التطور الحضارى الهائل أن يترك آثاره على المعرفة العربية اكتساباً وإنتاجاً.

وقد حاولنا في كتابنا الذى نقدم له أن نتابع الأطر الفكرية المتعددة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتي أتاحها التطورات الكبرى في النظرية المعرفية الحديثة، ونحاول تطبيقها فيما يتعلق بالتحليل النقدي للمجتمع العربى المعاصر، وذلك في سلسلة مقالات مترابطة نشرت في جريدة الأهرام وجرائد عربية متعددة أخرى في الفترة من ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٩ حتى ٢ ديسمبر ٢٠١٠.

وقد قسمنا الكتاب إلى أربعة أقسام:

القسم الأول : المجتمع العربى في مواجهة الحداثة،

القسم الثانى : تجديد المشروع النهضوى العربى،

القسم الثالث: عصر التناقضات الكبرى،

القسم الرابع والأخير: إحياء فكرة النهضة العربية.

وأرجو أن تلقى اجتهاداتنا في الموضوعات المختلفة التي عالجتها الضوء على جوانبها المتعددة.

والله الموفق،

السيد يسين

أستاذ علم الاجتماع السياسى

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية

القاهرة في أول ديسمبر ٢٠١٠

القسم الأول

المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة

- ١ - عوائق الديموقراطية العربية
- ٢ - المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة !
- ٣ - خصوصيات سياسية عربية
- ٤ - الحراك السياسى والتحول الديموقراطى
- ٥ - العولمة والمعرفة
- ٦ - السياق التاريخى والسباق الحضارى
- ٧ - الإدراكات العربية لعصر المعلومات
- ٨ - التكوين الثقافى فى عصر المعلومات
- ٩ - تكوين العقل النقدى العربى
- ١٠ - هل هناك أزمة ثقافية عربية
- ١١ - الأدوار المتغيرة للمثقف العربى
- ١٢ - المثقفون العرب فى عصر العولمة !
- ١٣ - تحديات النهضة الثقافية العربية
- ١٤ - أشباح الماضى وآفاق المستقبل
- ١٥ - الذاكرة التاريخية والتخطيط المستقبلى !
- ١٦ - إعادة اختراع العالم !
- ١٧ - مراجعة أصول الديموقراطية
- ١٨ - الديموقراطية وثورة الفضاء المعلوماتى

(١)

عوائق الديمقراطية العربية

تثار بشأن التحول الديمقراطي في العالم العربي تساؤلات متعددة. لعل أبرزها هو هل ما يجري من إصلاحات سياسية في بعض البلاد العربية في مجال السعي للانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الليبرالية، لها أهمية أم هي إصلاحات شكلية؟ وكيف يمكن الحكم على عمق الإصلاحات في غيبة قواعد متفق عليها يمكن من خلالها تقييم أهمية الإصلاحات؟

وبالرغم من أهمية الاتفاق على نموذج ديمقراطي محدد الملامح والسمات لقياس الإصلاحات السياسية الجارية بناء على قواعده ومعايره، إلا أن المشكلة الكبرى تتمثل في التفاوت الشديد في طبيعة النظم السياسية العربية، بحيث يصعب التعميم عليها قبل التعمق في الطابع الخاص لكل نظام والذي هو نتاج التاريخ الاجتماعي والسياسي الفريد لكل قطر عربي.

وهكذا يمكن القول أن منهج "دراسة الحالة" بمعنى دراسة كل بلد عربي على حدة، أو أخذ عينة ممثلة للبلاد العربية هو المنهج الأمثل، حتى يتسنى لنا أن نحدد ملامح خصوصية كل نظام سياسي عربي، قبل أن نصوغ عددًا من التعميمات العامة على العالم العربي ككل.

(١)

في ضوء هذا التوجيه المنهجي الهام سنعتمد أساسًا على المشروع البحثي الذي قامت به مؤسسة كارنيجي الأمريكية، والذي صدرت نتائجه في كتاب بعنوان "ما يتعدى المواجهة: الإصلاح السياسي في العالم العربي" وحررت الكتاب "مارينا أوتاوي وخوليا شقير"، وأصدرت "النهار" ترجمته العربية عام ٢٠٠٨.

وتقوم فكرة المشروع على أساس اختيار دراسات حالة ممثلة للعالم العربي للتعلم في كل حالة حتى يتسنى التعميم بعد ذلك. وقد اختيرت حالات مصر، والأردن، وسوريا، وفلسطين ولبنان والجزائر، والمغرب والسعودية والكويت واليمن.

ويلفت النظر أن كل باحث ممن كلفوا بإعداد دراسات الحالة لخص - من وجهة نظره - السمة البارزة في عملية الإصلاح في البلاد المبحوثة، وذلك في العنوان الذي اختاره للفصل الذي حرره في الكتاب.

في مصر نجد العنوان "تقلبات الإصلاح السياسي"، وهو يشير إلى عمليات التقدم والتراجع في الإصلاح، وفي الأردن نجد العنوان "الإصلاح الوهمي: الاستقرار العنيد". وهي إشارة واضحة لشكلية عملية الإصلاح السياسي. وفي سوريا نجد التراجع بين النموذج الصيني وبين تغيير النظام. وفي فلسطين "مرثاة الإصلاح الفلسطيني: دروس واضحة من سجل مضطرب"، وفي لبنان تحدى الإصلاح في دولة ضعيفة، وفي الجزائر إلغاء العسكرية، وفي المغرب إصلاح من القمة إلى القاعدة من دون تحول ديموقراطي، وفي المتاهة السعودية سؤال هل من انفتاح سياسي، وفي الكويت السياسة في إمارة قائمة على المشاركة، وفي اليمن أخيرًا مركزية العملية.

غير أن هذه العناوين المثيرة والتي ترمز إلى الخصوصية السياسية لكل البلاد التي اختيرت للبحث لا تغني عن التعمق في دراسة كل حالة على حدة، حتى تكشف عن البنية العميقة لكل نظام وملاحظاتها البارزة، والتي ستحدد مصير عملية التحول السياسي في العالم العربي.

(٢)

ولنبداً بحالة مصر التي درسها كل من "ميشيل دن وعمر وحمزاوي".

العبارة الافتتاحية للفصل الخاص بمصر وعنوانه "تقلبات الإصلاح في مصر" تختزل عديدًا من الحقائق. تقول العبارة: "الانفتاح السياسى الذى بدأ فى مصر فى العام ٢٠٠٤، لكنه ما لبث أن ارتكس فى العام ٢٠٠٦، كان مختلفًا عن كل ما عرفه البلد خلال نصف قرن".

وأهمية هذه العبارة أنها تحدد بداية عملية الإصلاح السياسى لعام ٢٠٠٤ وتقرر أنها تراجعت عام ٢٠٠٦، وأنها كانت أول محاولة إصلاح سياسى حقيقى فى نصف قرن من الزمان! وقد أدت هذه الإصلاحات إلى إجراء أول انتخابات رئاسية فى مصر على الإطلاق، وانتخابات برلمانية كانت أكثر شفافية ونزاهة بكثير من الماضى، وتمت تعديلات واسعة على الدستور.

والسؤال الرئيس الآن ما الذى نستطيع أن نستخلصه من دراسة حالة مصر التى قام بها مشروع مؤسسة كارنيجى؟

الدراسة فى ذاتها موثقة توثيقًا دقيقًا ومكتوبة بأسلوب رصين، ولكنها فيما يتعلق بدور الولايات المتحدة الأمريكية فى دعم التحول الديموقراطى زاخرة بالتحيزات الصارخة للموقف الأمريكى، الذى يقوم على أساس التدخل فى الشئون الداخلية للدول بزعم نشر الديموقراطية، وكأن الولايات المتحدة الأمريكية هى المدافع الأول عن الديموقراطية فى العالم، مع أن غزوها العسكرى غير الشرعى للعراق، يكشف بوضوح عن عدم ديموقراطية عملية اتخاذ القرار داخل أمريكا نفسها، التى سيطرت على إدارة الرئيس "بوش" جماعة المحافظين الجدد، ذوى النزعات الاستعمارية الإمبراطورية، وأصحاب الهوى الصهيونى الصريح. كما أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تستطيع الادعاء بأنها تدافع عن حقوق الإنسان لأن سجلها الأسود فى خرق حقوق الإنسان فى العراق وفى سجن أبو غريب تحديدًا، وأكثر من ذلك فى معتقل "جوانتانامو" لا يجعل لها أى شرعية أخلاقية أو سياسية فى التنديد بخرق حقوق الإنسان فى أى بلد عربى، حتى لو كانت هناك ممارسات خاطئة فى هذا المجال.

وأيا ما كان الأمر، فإن ما نستطيع أن نستخلصه من دراسة مؤسسة كارنيجى لحالة مصر مجموعة من النتائج الهامة التى تستحق التأمل العميق.

أولى هذه النتائج أن النظام السياسى المصرى قام بأوسع حركة للإصلاح السياسى فى تاريخ مصر، حين أقدم الرئيس السابق محمد حسنى مبارك على مجموعة من التعديلات الدستورية التى وصفت بالجرأة، بعد أن حول الانتخابات الرئاسية المصرية لأول مرة إلى انتخابات تنافسية بعد أن ألغى نظام الاستفتاء القديم.

وقد قيدت التعديلات من سلطة الرئيس إلى حد ما، وأعطت سلطات أوسع من السابق لرئيس الوزراء، كما أن مجلس الشعب أعطى سلطة أوسع فى مناقشة الميزانية وإقرارها. غير أن النتيجة الرئيسة هى أن الحزب الوطنى الديموقراطى، وهو الحزب الحاكم فى مصر والذى يرأسه الرئيس السابق مبارك، ليس مستعداً عن التنازل عن ممارسة السلطة السياسية شبه المطلقة.

أما النتيجة الثانية فهى الضعف الشديد لأحزاب المعارضة الليبرالية والعلمانية، واللامبالاة السياسية الشائعة بين النخبة والجمهور.

والنتيجة الثالثة الهامة أن الإخوان المسلمين هم أقوى قوة معارضة فى مصر وأنه - وفقاً للرأى المتحيز لتقرير مؤسسة كارنيجى - لا بد من إدماجهم فى الحياة السياسية المصرية! مع أن قانون الأحزاب السياسية والدستورية فى تعديلاته الأخيرة يمنع إنشاء أحزاب دينية أو لها مرجعية دينية.

وهكذا يمكن القول من واقع خصوصية النظام السياسى المصرى أن التحول الكامل من السلطوية إلى الليبرالية يبدو مسألة بالغة الصعوبة.

غير أنه مما يلفت النظر أن كتاب مؤسسة كارنيجى يتجاهل أن الإخوان المسلمين يهدفون استراتيجياً إلى تكوين دولة دينية على أنقاض الدولة العلمانية فى مصر، كما قرروا ذلك بوضوح شديد فى مشروع الحزب السياسى الذى طرحوه على المثقفين والرأى العام المصرى.

فى هذا المشروع نص يقرر أنه ينبغى طرح قرارات رئيس الجمهورية، التى تصدر فى غيبة البرلمان وقرارات المجالس النيابية (مجلس الشعب والشورى)، على "مجلس أعلى للفقهاء" للنظر فى مدى اتفاقها مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وهذه إجراءات في الواقع مضادة للديموقراطية! والسؤال ما الذي يدفع باحثي مؤسسة كارنيجي إلى هذه الدعوة غير الديموقراطية؟

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى دعوة هذا البحث الأمريكي إلى ربط المساعدات الاقتصادية والعسكرية بمدى تقدم النظام السياسي المصري في تحقيق الإصلاح الديموقراطي، فمعنى ذلك ممارسة تدخل غير مشروع في السياسة المصرية، كما أن تخصيص أكثر من خمسين مليون دولار في السنوات الأخيرة كمنح لمؤسسات المجتمع المدني المصري لدعم الديموقراطية، عبارة عن خلق طبقة من العملاء المباشرين للولايات المتحدة الأمريكية، تحت ستار تدريب كوادر المجتمع المدني على مراقبة الانتخابات، وعلى كيفية زيادة معدلات المشاركة السياسية!

بل قد بلغ التدخل الصارخ في الشؤون الداخلية المصرية مداه باقتراح بحث مؤسسة كارنيجي النفاذ إلى القوات المسلحة المصرية وقوات الأمن، عن طريق ابتداء برامج تدريبية لأفرادها للدعوة إلى الحكم المدني في مصر وخضوع العسكريين للمدنيين!

وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أن خصوصية النظام السياسي المصري بحكم انتقاله من نظام ملكي دستوري في ظل دستور ١٩٢٣، إلى نظام ثوري بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ واعتماده على نظام الحزب السياسي الواحد (الاتحاد القومي ثم الاتحاد الاشتراكي)، والتحول في عصر الرئيس السادات إلى النظام التعددي الذي أسست فيه أحزاب سياسية مختلفة، كل هذه السمات تجعل من خصوصية النظام المصري وغيره من النظم السياسية العربية مشكلة نظرية مبناهها عدم إمكانية التعميم على الديموقراطية العربية.

ولذلك علينا أن نتأمل كل حالة على حدة لنبرز خصوصيتها، وقد نصل من بعد إلى تعميمات عامة تتعلق بالوضع الديموقراطي العربي.

(٢)

المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة

بالرغم من أن تصنيف النظم السياسية وفق علم السياسة الغربى إلى نظم شمولية ونظم سلطوية ونظم ليبرالية، قد يكون مفيداً فى ذاته لتصنيف النظم السياسية العربية، إلا أنه فى الواقع يقصر عن التوصيف الدقيق لهذه النظم. وذلك لأن التصنيف الغربى يستند إلى حقائق تاريخية وسياسية سادت فى المجتمعات الأوروبية أساساً، وهو وثيق الصلة بالخصوصيات التاريخية لهذه المجتمعات.

غير أن التأمل فى النظم السياسية العربية سرعان ما يصل بنا إلى نتيجة هامة، هى أن هذه النظم لها خصوصية ثقافية فريدة، لأنها تستند إلى تراث طويل من الحكم الإسلامى فى ظل نظام الخلافة، بالإضافة إلى أن الممارسات التاريخية لكل نظام سياسى عربى والتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، يجعل مسألة التصنيف عملية صعبة، وكذلك الحال بالنسبة للتعميمات.

ولذلك فإن ظاهرة الإصلاح السياسى فى العالم العربى، والتى تعرف بأنها التحول من السلطوية إلى الديموقراطية، والتى هى موضع الاهتمام الشديد للنخب السياسية العربية وللمثقفين العرب فى السنوات الأخيرة، والتى تركز عليها الدول الغربية، تحتاج إلى مناهج متعددة لدراستها، بحيث لا تكون مستقاة أساساً من النماذج المعرفية الغربية،

لأن هذه النماذج تعكس خبرات سياسية ومجتمعية متميزة، قد لا يكون لها نظير في بنية المجتمع العربي.

وقد يكون من المناسب أن نركز على الإبداع المعرفي العربي الذي قام به الفيلسوف المغربي المعروف د. محمد عابد الجابري، في مجال فهم «العقل السياسي العربي»، والذي يصلح أساساً مبدئياً لتصنيف النظم السياسية العربية.

يقرر الجابري في كتابه عن «العقل السياسي العربي» أنه قام على عدة مفاهيم أساسية، هي العقيدة، والقبيلة، والغنيمة. ويقصد بالعقيدة الإسلام باعتباره الدين الذي أعاد صياغة قيم وتوجهات وبنية المجتمعات العربية منذ تبشير الرسول عليه الصلاة والسلام به، وقيام الدولة الإسلامية الكبرى.

أما القبيلة فهي كانت - وربما مازالت حتى الآن - هي العمود الرئيس للمجتمعات العربية المختلفة. والقبيلة باعتبارها نسقاً قرابياً متميزاً لها في الممارسة تأثيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية لا حدود لها. ومازال للقيم القبلية فاعليتها في عديد من البلاد العربية، بما في ذلك مصر التي قد تكون - نظراً لظروفها الخاصة - احتكت بالغرب مبكراً وتحولت بشكل ما إلى مجتمع شبه حديث.

فالناس في صعيد مصر الذين ينحدرون من صلب قبائل عربية أساساً، مازالوا يمارسون عادة «الثأر» المعروفة وهي عادة قبلية شهيرة.

ونصل أخيراً إلى المفهوم الثالث وهو الغنيمة، وترد مركزيته إلى أن موضوع الغنائم وكيفية توزيعها، حظى باهتمام فائق نظراً لتوسع الفتوحات الإسلامية، وضرورة وضع نظام للتوزيع وفق قواعد دقيقة.

ما الذي يحدث لو حاولنا تطبيق المفاهيم التي قام على أساسها العقل السياسي العربي - كما حددها الجابري - على صياغة تصنيف للنظم السياسية العربية؟

ربما يلفت النظر أولاً أن نظاماً سياسياً كالنظام السعودي نشأ أساساً على أساس «العقيدة»، وهو ليس مجرد نظام يقوم فقط على تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إن قاداته يعتبرون أنفسهم مسئولين عن العقيدة الإسلامية، بحكم أن الحج الإسلامى بطوقسه المتعددة يتم في مكة والمدينة المنورة، ولذلك لم يكن غريباً أن يغير ملك السعودية لقبه

إلى «خادم الحرمين الشريفين»، إشارة رمزية إلى إحدى الوظائف الرئيسة للمملكة العربية السعودية.

إذا كان هذا التصنيف الثلاثي كان يصلح للتطبيق على المجتمعات العربية فيما مضى، فهل يصلح للتطبيق الآن؟

في محاولة لفهم النظم السياسية العربية المعاصرة، رأى بعض الباحثين أن التصنيف ينطبق مع بعض التعديلات. فهناك نظم سياسية عربية تقيم شرعيتها السياسية على أساس حماية «العقيدة» كما رأينا نموذجها البارز في المملكة العربية السعودية، غير أن كل النظم السياسية العربية يسيطر عليها بدون أدنى استثناء حكم القبائل!

وقد تكون هذه القبائل تقليدية، كما هو الحال في اليمن والسعودية والأردن وليبيا والعراق، كما أنها قد تكون قبائل حديثة تأخذ شكل الأحزاب السياسية، في البلاد التي كان يطلق عليها البلاد «الثورية» مثل العراق، وسوريا، وقد تأخذ شكل «الشُّلُل السياسية»، كما هو الحال في بلد مثل مصر وتونس على سبيل المثال.

ولا شك أن مفهوم «الغنيمة» ينطبق في الوقت الراهن - على سبيل الاستعمال المجازي - على الدول النفطية العربية، التي يعد النفط بالنسبة لها هو «الغنيمة الكبرى» التي سمحت لها بتطوير مجتمعاتها، من ناحية ومساعدة الدول العربية من ناحية أخرى.

(٢)

والواقع أن العضلة الديمقراطية العربية التي تتمثل في عدم رغبة النخب السياسية العربية الحاكمة في قبول مبدأ المشاركة في السلطة، لا يمكن ردها فقط إلى أسباب سياسية، بل إن التحليل الثقافي يمكن أن يساعدنا على فهم أعمق لها. ولو طبقنا منهجية التحليل الثقافي لوصلنا إلى نتيجة رئيسة مؤداها أن المجتمع التقليدي العربي لم يستطع اجتياز اختبار الحداثة الغربية، والتي كانت أساساً للتقدم الغربي كله في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. وهذا هو السر وراء ما يطلق عليه «العجز الديمقراطي العربي»، ونعني قصور النظم السياسية العربية عن إتمام عملية الإصلاح السياسى والانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية.

والحدائث السياسية الغربية تعنى الديمقراطية فى المتنام الأول، بمفرداتها المعروفة وهى حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والانتخابات الدورية النزيهة، سواء كانت برلمانية أو رئاسية لو كان النظام السياسى جمهوريًا، وقبل ذلك كله تداول السلطة.

أما الحدائث الفكرية فتقوم على مبدأ أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الدينى. وفى مجال الحدائث الاقتصادية تم الانتقال من الاقتصاد الزراعى إلى الاقتصاد الرأسمالى. وأخيرًا فى مجال الحدائث الاجتماعية تم الانتقال من إطار القيم التقليدية إلى القيم الحديثة، التى تركز على حرية الأفراد واحترام حقوق الإنسان.

ولو طبقنا معيار الحدائث الغربية بكل أبعادها لاكتشفنا أننا فى العالم العربى أنحفنا لأسباب متعددة فى تحقيق الديمقراطية، وفشلنا فى تحويل اقتصادنا البدائى بدويًا كان أو زراعيًا إلى اقتصاد رأسمالى ناجح، ولم نستطع أن نحقق الحدائث الفكرية، لأن النص مازال مهيمًا على العقول والأذهان، سواء لدى النخبة أو لدى الجماهير، مما ساعد على توليد بؤر متعددة للفكر الدينى المتطرف، والذى تحول فى بعض الأحيان إلى حركات إرهابية مدمرة.

ومعنى ذلك كله أن المعضلة الديمقراطية العربية لن تُحل إلا إذا استطعنا أن نجابه المشكلات التى تعوق تطبيق معايير الحدائث مرة واحدة.

فلا حدائث سياسية ولا ديموقراطية بغير تحكيم العقل، ولا تحول ديموقراطى بغير الانتقال من دوائر القيم التقليدية المغلقة إلى دوائر القيم العصرية المنفتحة.

كل هذا التحول المرغوب شرطه المبدئى الانتقال من حكم القبائل مهما تعددت صورها التقليدية والحديثة، إلى حكم الشعوب!

(٣)

خصوصيات سياسية عربية

كلما تعمقنا في دراسة الحالات العشر للدول العربية التي تخوض تجربة الإصلاح السياسي والتي درسها مشروع مؤسسة كارنيجي (كتاب ما يتعدى الواجهة، ٢٠٠٨)، أدركنا استحالة التعميم على عملية التحول الديمقراطي في العالم العربي.

في مصر على سبيل المثال يعتبر ضعف الأحزاب السياسية وقلة المنافسة الحقيقية من العوائق الرئيسة للديموقراطية، حيث المشهد السياسي يخضع منذ فترة طويلة إلى سيطرة حزب واحد كان واحدًا في السابق، وتحول الآن إلى حزب مهيمن وهو الحزب الوطني الديمقراطي.

أما لبنان فهو على عكس حالة مصر التي تبدو فيها قوة الدولة، ذلك أن الدولة فيه بالغة الهشاشة، لأنها دولة ضعيفة نظرًا لتعقد العملية السياسية القائمة على محاولة التوازن بين الطوائف.

والمشكلة أن الطائفية في لبنان ليست مجرد ممارسة سياسية منحرفة، بقدر ما هي ممارسة سياسية مقننة، بحيث توزع المناصب السياسية الرئيسة حسب الطوائف.

وقد ترافق الميثاق الوطني الذي أبرم عام ١٩٤٣ مع اتفاق غير رسمي، على وجوب أن يكون رئيس الدولة مسيحيًا مارونيًا ورئيس الوزراء مسلمًا سنيًا

ورئيس البرلمان مسلماً شيعياً، وعلى وجوب تمثيل المسيحيين والمسلمين في البرلمان وفي الخدمة المدنية وفقاً لنسبة ٦ للمسيحيين و ٥ للمسلمين (استناداً إلى الإحصاء السكاني لعام ١٩٣٢).

وهكذا يمكن القول أن النظام اللبناني، بحكم استناده إلى الطائفية، يعوق إنشاء دولة حديثة فيها سلطة مركزية تتمتع بقدرة صنع القرار.

وإذا كانت الطائفية هي السمة الغالبة على النظام السياسي اللبناني، فإن القبليّة هي المعلم الرئيس للنظام السياسي اليمني، بالرغم من الإصلاحات الديمقراطية التي تمت فيه في السنوات الأخيرة.

والنظام السياسي الحالي قام على أساس نشأة جمهورية اليمن عام ١٩٩٠، عندما جرى توحيد الجمهورية العربية اليمنية المتميزة تاريخياً وسياسياً في الشمال مع جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في الجنوب، وقد حاول هذا النظام بسط سلطته على مجتمع متميز ببنية قبلية قوية، غالباً ما كانت تملك استقلالية ذاتية فعلية عن الدولة.

وهكذا لا يمكن فهم الواقع السياسي اليمني إلا من خلال النفاذ من باب التركيبة القبلية من ناحية، ومشكلات الوحدة بين اليمنيين من ناحية أخرى.

ويشهد على ذلك الصراع القائم الآن بين الحوثيين والسلطة المركزية في اليمن من ناحية، ومطالبات الجنوب بالانفصال عن الشمال من ناحية أخرى.

وهكذا يمكن القول - لو تأملنا حالتى لبنان واليمن - أن الطائفة والقبلية تعتبران من بين المعوقات الحقيقية لتحقيق ديموقراطية سياسية حقيقية.

والطائفية اللبنانية التي تقوم على أساس العرق والمذهب الدينى، يمكن أن نجد أصداء لها في عديد من البلاد العربية أبرزها العراق حيث الصراع بين السنة والشيعة. كما أن القبليّة - وإن كانت بارزة برونّاً شديداً في اليمن - لا يغيب تأثيرها في عديد من البلدان العربية كالسعودية ودول الخليج العربى.

والسؤال المحورى هو ماذا يعنى تأثير الطائفية والقبلية على مجمل العملية السياسية في بلاد عربية متعددة؟

معناه ببساطة أن الركن الأول من أركان أى نظام ديموقراطى ومو المواطنة، غائب تمامًا، وهذا فى تقديرنا السبب العميق فى تعثر عملية الإصلاح الديموقراطى فى العالم العربى.

بعبارة أخرى، مادام يُنظر للفرد ليس باعتباره مواطنًا - بغض النظر عن دينه وجنسه وأصله العرقى - له كل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فنحن أمام معضلة كبرى لا بد من مواجهتها، إن أردنا أن نحقق تقدمًا فى الإصلاح السياسى العربى.

وإذا رجعنا إلى الخبرة الأوروبية فى هذا المجال لاكتشفنا أن مشروع الحداثة الأوروبى الذى فى ضوئه تم تحديث المجتمعات الأوروبية ونقلها من نمط المجتمعات الزراعية الإقطاعية إلى نموذج المجتمعات الصناعية الرأسمالية، قام أساسًا على الفردية. بمعنى استخلاص الفرد من ربكة البنى الشمولية التى كانت سائدة فى المجتمع الإقطاعى الأوروبى، حيث ذاب استقلاله باعتباره كيانًا فرديًا فى خضم التنظيم الشمولى للمجتمع الإقطاعى، والذى كان يقوم على العبودية، بحيث كان الأفراد يعتبرون مجرد أرقام وليس لهم كيانات مستقلة، ومن ثم لم تكن لهم حقوق.

من هنا ركز مشروع الحداثة الغربى على تحرير الفرد من أغلال المجتمع الإقطاعى، وتحويله إلى مواطن له حقوق سياسية وحقوق اقتصادية فى نفس الوقت، بالإضافة إلى إعطائه حق التنقل والعمل كما يشاء، من هنا منطلق شعار الرأسمالية المبكرة «دعه يعمل، دعه يمر»، بمعنى ترك الحرية للفرد باعتباره مواطنًا فى أن يتنقل وفق إرادته الحرة من مكان إلى مكان حسب تقديره، وكذلك إعطائه الحق فى اختيار نوع العمل الذى يريده.

وكان هذا تحولًا تاريخيًا فى تاريخ المجتمع الأوروبى، لأنه تضمن تحويل «الرعايا» فى المجتمع الإقطاعى إلى «مواطنين». وربما عبر خير تعبير عن هذا التحول «إعلان حقوق الإنسان والمواطن الشهير». وإذا ألقينا النظر الآن إلى تجربة العالم العربى لأدركنا أن مثل هذا التحول لم يحدث لأسباب متعددة، وقد يكون هذا هو السبب الحقيقى لتعثر الديموقراطية العربية.

وقد كان الأفراد العرب لفترة طويلة مجرد رعايا للدولة العثمانية، وحين برزت فكرة العروبة وتحررت البلاد العربية - عبر دروب ومسالك شتى - من الإرث العثمانى

الثقل، كان المفروض أن يتحول هؤلاء الرعايا في الدول العربية التي انفصلت عن الدولة العثمانية، إلى مواطنين كامل الأهلية، لهم كافة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

غير أن التاريخ يشهد على أن الاستعمار الغربي بصوره المتعددة قد عوق من هذه المسيرة. كان هناك استعمار استيطاني فرنسي للجزائر، واستعمار إيطالي لليبيا، واستعمار فرنسي للمغرب وتونس، واحتلال إنجليزي لمصر، ونظم للوصاية والانتداب على سوريا ولبنان واحتلال إنجليزي للعراق.

كل هذه الصور الاستعمارية أدت إلى وضع الأفراد العرب في بلادهم المختلفة بتأثير القمع والبطش، في خانة الرعايا وليس في فئة المواطنين الأحرار.

ثم جاءت من بعد حقبة الاستقلال، واستطاعت دول عربية شتى أن تنتزع استقلالها سواء بالمفاوضات مثل حالة مصر عام ١٩٥٤ بعد مفاوضات شاقة مع الإنجليز قام بها الضباط الأحرار بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، أو بالقوة المسلحة عبر حرب تحرير مجيدة كما هو الحال في الجزائر، أو بمزيج من النضال السياسي والكفاح المسلح كما حدث في تونس والمغرب.

تم الاستقلال الوطني، غير أنه فيما يبدو أن عملية تحويل الرعايا الذين كانوا خاضعين في ظل الحكومات الاستعمارية الغربية إلى مواطنين كامل الحقوق، لم تتم لأسباب متعددة في الدول العربية المستقلة.

ويُرد السبب في بعض البلاد التي قامت فيها ثورات سياسية مثل ثورة يوليو ١٩٥٢، وحكم البعث في سوريا والعراق، إلى أن هذه النظم الثورية وإن حررت الأفراد من عديد من القيود التي كبلت حركتهم في الحقبة الاستعمارية، وياشرت كل على حدة عمليات تحديث واسعة المدى رفعت من نوعية حياة الناس، إلا أن القيود السياسية التي فرضت على الأفراد جعلتهم يظلون قابعين في فئة الرعايا ولم تنقلهم إلى فئة المواطنين كامل الأهلية.

والمُواطن في معناها الحقيقي تعنى حق الأفراد في التمتع بحقوقهم السياسية والاقتصادية كاملة بغض النظر عن الدين والأصل والجنس.

غير أن المواطنة بهذا المعنى لم تتحقق في غالبية البلاد العربية؛ وذلك لأن نظمها السياسية تراوحت بين الشمولية المطلقة والسلطوية الكاملة. ومن المعروف أن كلاً من الشمولية والسلطوية تحد من حريات الأفراد، كما أنها تقيد حركة المجتمع المدني، لأنها تقوم أساساً على الهيمنة المطلقة للدولة، ومنع ظهور مراكز مستقلة لاتخاذ القرار.

إذا كانت هذه النتيجة التي خلصنا إليها من واقع التحليل التاريخي للخبرة العربية في مرحلة ما قبل الاستعمار ومرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار صحيحة، فعلينا إذاً - حين الحديث عن الإصلاح السياسي في الوطن العربي - أن نبدأ أولاً بموضوع المواطنة، من حيث تحديد معناها الحقيقي وبيان تجلياتها الأساسية في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ولابد في هذا المجال من التحليل المتعمق للأسباب التي تعوق تحول الأفراد في المجتمعات العربية المختلفة إلى مواطنين، لهم كل الحقوق في ضوء التعريفات السائدة في العالم للمواطنة في معناها الصحيح.

ومن هنا لابد لنا أولاً أن ندرس معنى المواطنة تاريخياً، وأن نتابع تحولاتها في العصر الحديث، وتجلياتها على وجه الخصوص في عصر العولمة، التي فتحت الطريق أمام صور مستحدثة منها.

في ضوء ذلك كله نحتاج إلى أن نبدأ حملة ثقافية كبرى لتثوير الوعي الاجتماعي العربي، من خلال سياسات ثقافية مدروسة شعارها «مواطنون لا رعايا»!

(٤)

الحراك السياسى والتحول الديموقراطى

إذا كنا أكدنا أكثر من مرة صعوبة صياغة تعميمات على الوضع الديموقراطى العربى نظرًا لخصوصية كل نظام سياسى عربى والتاريخ الاجتماعى الفريد لكل بلد، إلا أنه مع ذلك يمكن صياغة حكم عام مفاده أن ما نشهده فى العالم العربى فى السنوات الأخيرة إن كان يعبر عن حراك سياسى ملحوظ، إلا أنه لا يعتبر تحولاً ديموقراطياً حقيقياً.

والواقع أن التحول الديموقراطى - فى معناه الحقيقى - معناه الانتقال من نظام سياسى سلطوى إلى نظام سياسى ديموقراطى. ومعنى ذلك - إذا درسنا بعمق الحالات المتعددة للنظم السياسية العربية - أن التحول الديموقراطى لم يتم فى أى بلد عربى حتى الآن!

على أى أساس أقمنا هذا الحكم العام؟

لقد أسسناه بناء على الدراسات التفصيلية للنظم السياسية العشرة التى تعمق فى تحليلها تقرير مؤسسة كارنيجى الأمريكية (ما يتعدى المواجهة: الإصلاح السياسى فى العالم العربى) تحرير مارينا أوتاوى وخوليا شقير (الترجمة العربية، بيروت، ٢٠٠٨).

والبلاد العشرة التى درست - كما ذكرنا من قبل - هى مصر والأردن وسوريا وفلسطين ولبنان والجزائر والمغرب والسعودية والكويت واليمن.

وإذا كنا عُنيًا في المقال الماضي بدراسة تأثير الطائفية في لبنان والقبلية في اليمن على التحول الديمقراطي، فلم يكن ذلك سوى مجرد مثال لتأثير الخصوصية السياسية في بلدين عربيين، على عملية التغيير السياسي العربي.

ونستطيع في هذا الحكم العام عن التحول الديمقراطي العربي أن نعتمد على الفصل الختامي الذي حررته خوليا شقير في كتاب مؤسسة كارنيجي، فقد استطاعت فيه ببراعة ملحوظة استخلاص عدد من النتائج الرئيسة التي تستحق التأمل. ولعل أهم نتيجة هي أن معظم الدول العربية شهدت في السنوات العشرين الماضية اختيارات إصلاح سياسي وظفتها لكسب الشرعية في الداخل وعلى الصعيد العالمي، إلا أنه لم تتجاسر أى دولة عربية لتغيير طبيعة النظام السياسي فيها تغييرًا حقيقيًا، ينقلها من إसार السلطوية الخانقة التي تهيمن بالكامل على مقاليد المجتمع إلى آفاق الليبرالية الرحبة التي تمارس فيها بحق التعددية السياسية وتداول السلطة، ويلعب المجتمع المدني دوره المحوري في التعبير مع الأحزاب السياسية عن مجمل مطالب المجتمع. ويشهد على ذلك - كما يقرر تقرير كارنيجي - أن الحالات العشر التي تمت دراستها وإن كشفت عن التنوع الكبير فيها، إلا أنها جميعًا مازالت إلى درجة كبيرة نظمًا سلطوية.

على سبيل المثال نجد أن النظام السوري مازال سلطويًا بالكامل، لأنه حال دون ظهور مجموعات معارضة منظمة. وكذلك السعودية مازالت سلطوية، بالرغم من بعض الإصلاحات التي جعلت النظام السياسي فيها أكثر انفتاحًا.

ونجد مناخًا آخر في لبنان وفلسطين، حيث يتمتع المواطنون بحرية أكبر في مجال التعبير وتشكيل الأحزاب، إلا أن ضعف المؤسسات وجسامة المشكلات لا تتيح للديموقراطية أن يتعمق مجراها.

ومن ناحية أخرى لا شك أنه في الدول شبه السلطوية مثل الجزائر ومصر والكويت والأردن والمغرب واليمن، اتسعت ساحة المشاركة الشعبية بشكل ملحوظ في العقدين الماضيين، إلا أن هذه التغيرات لم تؤدّ إلى تحول ديموقراطي حقيقى.

ويبقى السؤال الرئيس: لماذا لم يتحول الحراك السياسي إلى تحول ديموقراطي حقيقى؟

في ضوء تقرير مؤسسة «كارنيجي» يمكن حصر الأسباب في عدد من الظواهر التي قيدت من انطلاق عملية التحول الديمقراطي. ولعل أول هذه الأسباب هو أن عملية الإصلاح السياسي التي تقوم بها النُخب السياسية الحاكمة من أعلى كانت محدودة، وهي إن حاولت مواجهة مخاطر التآكل السياسي والسخط الاجتماعي، إلا أنها - خوفاً من المخاطر - لم تتجه هذه الدول إلى تطبيق أى إجراءات من شأنها أن تغير من طبيعة احتكارها للسلطة السياسية، والممانعة في مشاركة سياسية حقيقية في مجال صنع القرار.

ولذلك بدلاً من أن تحقق هذه الدول وعود الحداثة السياسية التي تنص على حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والتعددية السياسية والانتخابات الدورية النزيهة على كافة المستويات، وأهم من ذلك تداول السلطة، قنعت بمحاولات متعددة في مجال تحديث المجتمع في المجالات الاقتصادية والاجتماعية بدرجات متفاوتة من النجاح النسبي والإخفاق الكامل، نظراً لغياب رؤية استراتيجية متكاملة تقود عملية التغيير الاجتماعي.

وفي بعض البلاد العربية التي لم تقنع بأن يكون الحاكم هو رائد الإصلاح السياسي، كما هو الحال في المغرب التي قدم فيها الملك محمد الخامس نموذجاً للحكام السلطويين المحدثين، فإن بلدًا مثل مصر حاول فيها الحزب الحاكم وهو الحزب الوطني الديمقراطي، تحقيق هدفين رئيسيين هما تشكيل حكومة أكثر كفاءة وإجراء إصلاح اقتصادي ومواجهة البيروقراطية، ومكافحة الفساد، وإقامة شراكة وثيقة بين القطاع العام والخاص، بل إعطاء الأولوية في مسئولية التنمية للقطاع الخاص.

ومع ذلك يمكن القول أن هذه التغييرات الهامة والتعديلات الدستورية الهامة التي حدثت فيها، لم تؤدّ حتى الآن إلى تحول ديمقراطي حقيقي.

غير أن سبباً آخر من أسباب التعثر الديمقراطي العربي هو ضعف وتششت المعارضة السياسية، مما جعلها عاجزة عن الالتحام بالقواعد الشعبية وتعبئتها لتكوين رأى عام قوى يدعو إلى التحول الديمقراطي الحقيقي.

والحقيقة أن الأحزاب السياسية العربية تمارس دورها في إطار هامش بالغ الضيق، نظراً لتعدد القيود التي تفرضها الحكومات العربية على حركتها.

غير أنه بعيداً عن القيود المفروضة على أحزاب المعارضة، فإن فشلها الأكبر يبدو في العجز عن التجدد المعرفي فيما يتعلق بالتحويلات الأساسية للمجتمع العالمى وانعكاساتها على الأوضاع المحلية في كل بلد عربى، بالإضافة إلى عدم القدرة على صياغة رؤية استراتيجية بديلة للرؤى الرسمية السائدة من شأنها تغيير اتجاهات الرأى العام، وتبصيره بأن هناك سياسات بديلة يمكن أن تكون أكثر فاعلية في سد الاحتياجات الأساسية للجماهير العريضة وتحقيق التحديث الفعلى للمجتمعات من السياسات الحكومية القاصرة أو الفاشلة.

وإذا كان المشهد السياسى العربى يعبر عن تنامى قُوى أحزاب المعارضة الإسلامية بحكم تماسكها التنظيمى، والبساطة الخادعة لشعارها وهو «الإسلام هو الحل»، إلا أن معارضة الأحزاب السياسية لهذا التيار الإسلامى لا تقل ضراوة عن عداء النظم السياسية الحاكمة له، على أساس أن هدفه هو تكوين دول دينية وتقويض أسس الدولة العلمانية العربية، مما من شأنه أن يقضى على الديموقراطية.

وإذا وجهنا نظرنا إلى البرلمانات العربية لوجدنا أنها - بالرغم من بعض الإصلاحات السياسية - لا ترقى سلطاتها التشريعية إلى تلك الموجودة في البلاد الديموقراطية، بالإضافة إلى أن الدساتير العربية تمنح السلطة التنفيذية سيطرة مفرطة على السلطة التشريعية.

ومن المتفق عليه أن المجتمع المدنى يعد من بين الفواعل الرئيسة في أى نظام ديموقراطى، بحكم أنه هو الذى يعبر عن تطلعات الرأى العام إزاء السلطة السياسية. غير أن مؤسسات المجتمع المدنى العربية لا يمكن لها أن تلعب دوراً رئيساً إلا إذا استطاعت تكريس استقلالها عن النظم السياسية، ووضع برنامج عمل ديموقراطى، والقدرة على بناء تحالفات مع قطاعات أخرى في المجتمع، مثل الأحزاب السياسية للانتقال من مجرد الحراك السياسى إلى التحول الديموقراطى الحقيقى.

ومما لاشك فيه أن سيطرة النظم السياسية الحاكمة على مجمل الحياة الاقتصادية واحتكارها عملية إصدار القرار في هذا المجال الحيوى، هى التى تحول لها في الواقع التقييد الفعلى لخطوات التحول الديموقراطى.

ولا يمكن أن تكتمل صورة المشهد السياسى العربى بغير إشارة - حتى لو كانت موجزة - للتأثير غير المحدد للأطراف الدولية. فقد ذاعت - وخصوصاً في عهد الرئيس الأمريكى السابق جورج بوش - نظرية تصدير الديمقراطية الغربية إلى البلاد العربية، وكانت أوهامه تتحدث عن خلق ديموقراطية عراقية يمكن احتداؤها في العالم العربى. غير أن هذه النظرية - بكل ما تتضمنه من ضغوط صريحة سياسية واقتصادية على النظم السياسية العربية السلطوية - قد فشلت فشلاً ذريعاً.

وأسباب الفشل متعددة، ولعل أهمها عدم الفهم الغربى الكامل لأهمية الخصوصيات السياسية والثقافية في كل بلد عربى، بالإضافة إلى تخلى الدول الغربية عن الضغط السياسى، خضوعاً لمصالحها السياسية المباشرة مما جعلها لا تواجه السلطوية العربية مواجهة حقيقية.

ويلفت النظر حقاً أن تقرير مؤسسة «كارنيجى» استطاع أن يستخلص - بعد جولة طويلة مع النظم السياسية العربية المتنوعة - ثلاثة دروس أساسية.

الدرس الأول أهمية معرفة خصوصيات وظروف كل دولة عربية على حدة. والدرس الثانى الإقلاع عن نظرية تصدير الديمقراطية، وممارسة الضغوط السياسية الصريحة، والاكتفاء بدور تسهيل الانتقال من السلطوية إلى الليبرالية.

والدرس الثالث والأخير هو أهمية التنسيق بين الضغط الدولى وبين المتطلبات الداخلية.

وهكذا يمكن القول أن رحلتنا مع مشكلات التحول الديموقراطى العربى قد انتهت بناء على الحكم الأساسى الذى صغناه، ومبناه أن هناك فعلاً حراكاً سياسياً ملحوظاً في العالم العربى ولكنه لا يُتوقع منه في الأجل المتوسط أن يصبح تحولاً ديموقراطياً حقيقياً!

ما أصعب عملية تصفية احتكار السلطة، والمشاركة الجماهيرية فيها!

(٥)

العولمة والمعرفة

أصبحت العولمة هي الظاهرة البارزة التي تهيمن على المناخ السياسى والاقتصادى والثقافى ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين.

ولو حللنا التراث الفكرى المعاصر لوجدنا أن هناك خلافات شتى تدور بين العلماء والباحثين والمفكرين فى مختلف البلاد حول تعريف العولمة وتحديد طبيعتها، وتقييم آثارها الإيجابية والسلبية ، بل والتنبؤ بمستقبلها.

ولو أردنا أن نسوق فى هذا المجال تعريفاً إجرائياً للعولمة لقلنا إنها هي «التدفق الحر للسلع والخدمات ورؤوس الأموال والمعلومات والأفكار بغير حدود ولا قيود».

والواقع أنه إذا أردنا أن نقرب من صياغة تعريف شامل للعولمة ، فلا بد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها .

العملية الأولى تتعلق بانتشار المعلومات، بحيث تصبح متاحة لدى جميع الناس، والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، والعملية الثالثة هي زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات. وكل هذه العمليات قد تؤدي إلى نتائج سلبية لبعض المجتمعات، وإلى نتائج إيجابية بالنسبة لبعضها الآخر.

وقد اتجه بعض الباحثين إلى تحديد المواد والنشاطات التي ستتشر عبر الحدود بفضل العولمة وقسموها إلى فئات ست: بضائع، خدمات، أفراد، أفكار ومعلومات، نقود، مؤسسات، وأشكال من السلوك والتطبيقات.

ويمكن القول أن كل فئة من هذه الفئات تثير مشكلات متعددة. ففيما يتعلق بالبضائع هناك عدم توازن ملحوظ بين القدرة الإنتاجية للدول الصناعية المتقدمة والدول النامية، مما يسمح للأولى أن تغزو الأسواق العالمية ببضائع معتدلة الثمن وعالية الجودة في نفس الوقت، بالإضافة إلى تنوعها غير المحدود.

أما فيما يتعلق بالخدمات، فمن المؤكد أن الدول المتقدمة لديها في مجال الخدمات التي قد تشمل مهن المحاماة والمحاسبة مثلاً شركات بالغة القوة قد تؤثر سلباً على البلاد النامية إذا ما فتحت لها أبواب الممارسة فيها.

وفيما يتعلق بالأفكار والمعلومات، يمكن القول أن عديداً من بلاد العالم الثالث تعاني فقراً فكرياً متراكماً، مما يجعل قدرتها على التنافس الفكري مع الدول المتقدمة محدودة. وفيما يتعلق بالمعلومات، فدول العالم الثالث نصيبها في إنتاج المعلومات العالمية جد محدود، مما يجعلها عالة في هذا المجال على الدول المتقدمة، بما في ذلك من سلبيات. وفيما يتعلق بتدفق رؤوس المال فيمكن أن تكون لها آثار مدمرة لبعض اقتصاديات الدول النامية إذا أطلقت من عقالها بغير قيود مناسبة. وقد رأينا في انهيار الاقتصاديات الآسيوية منذ سنوات نموذجاً لهذه التأثيرات السلبية.

ويثار السؤال هل تقبل العولمة فعلاً حرية انتقال الأفراد؟ وإذا كان هذا صحيحاً نظرياً فلماذا تضع البلاد الأوروبية عديداً من العقبات أمام المهاجرين الأجانب وأغلبهم من بلاد عربية وإسلامية بالرغم من شدة حاجة دول الاتحاد الدول الأوروي لهم؟

أما أشكال السلوك التي يمكن أن تنتقل فقد تمثل - في نظر البعض - نوعاً من أنواع الغزو الثقافي، في حين أن المؤسسات ومن أبرزها المؤسسات الديمقراطية قد تثير مقاومة بعض النظم السياسية التي تريد الاحتفاء وراء حجة الخصوصية الثقافية لمنع تطبيق مبادئ الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان.

أردنا من هذه الملاحظات مجرد الإشارة إلى الإشكاليات والمشكلات التي تثيرها العولة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية، لكي نتحدث عن علاقة العولة بالمعرفة.

ولعل أبرز تحول شهده المجتمع العالمى فى العقود الأخيرة هو الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى، إلى نموذج حضارى جديد هو مجتمع المعلومات العالمى الذى يتحول ببطء وإن كان بثبات إلى مجتمع المعرفة.

ومجتمع المعلومات يأتى بعد مراحل مرفىها التاريخ الإنسانى، وتميزت كل مرحلة بنوع من أنواع التكنولوجيا يتفق معها. شهدت الإنسانية من قبل تكنولوجيا الصيد، ثم تكنولوجيا الزراعة، وبعدها تكنولوجيا الصناعة، ثم وصلنا أخيراً إلى تكنولوجيا المعلومات.

ويمكن القول أن سمات مجتمع المعلومات تُستمد أساساً من سمات تكنولوجيا المعلومات ذاتها، والتي يمكن إجمالها فى ثلاث: أولاً: أن المعلومات غير قابلة للاستهلاك أو التحول أو التفتت، لأنها تراكمية بحسب التعريف، وأكثر الوسائل فاعلية لتجميعها وتوزيعها، تقوم على أساس المشاركة فى عملية التجميع، والاستخدام العام والمشارك لها بواسطة المواطنين.

وثانيها: أن قيمة المعلومات هى استبعاد عدم التأكد، وتنمية قدرة الإنسانية على اختيار أكثر القرارات فاعلية. وثالثها: أن سر الوقع الاجتماعى العميق لتكنولوجيا المعلومات، أنها تقوم على أساس التركيز على العمل الذهنى (أو ما يُطلق عليه «أتمتة» الذكاء)، وتعميق العمل الذهنى (من خلال إبداع المعرفة، وحل المشكلات، وتنمية الفرص المتعددة أمام الإنسان)، والتجديد فى صياغة الأنساق المختلفة، وتُعنى بتطوير النسق الاجتماعى.

ويلخص بعض الباحثين إطار مجتمع المعلومات فى الملامح التالية:

١- المنفعة المعلوماتية (من خلال إنشاء بنية تحتية معلوماتية تقوم على أساس الحواسب الآلية العامة المتاحة لكل الناس) فى صورة شبكات المعلومات المختلفة، وبنوك المعلومات، والتي ستصبح هى بذاتها رمز المجتمع.

٢ - الصناعة القائدة ستكون هى صناعة المعلومات التى ستهيمن على البناء الصناعى.

٣ - سيتحول النظام السياسى لكى تسوده «الديمقراطية التشاركية»، ونعنى السياسات التى تنهض على أساس الإدارة الذاتية التى يقوم بها المواطنون، والمبنية على الاتفاق، وضبط النوازع الإنسانية، والتأليف الخلاق بين العناصر المختلفة.

٤ - سيتشكل البناء الاجتماعى من مجتمعات محلية متعددة المراكز ومتكاملة بطريقة طوعية.

٥ - ستتغير القيم الإنسانية وتتحول من التركيز على الاستهلاك المادى، إلى إشباع الإنجاز المتعلق بتحقيق الأهداف.

٦ - أعلى درجة متقدمة من مجتمعات المعلومات، ستمثل فى مرحلة تتسم بإبداع المعرفة من خلال مشاركة جماهيرية فعالة، والهدف النهائى منها هو التشكيل الكامل لمجتمع المعلومات العالمى.

وقد يبدو أن هذه الصورة التى رسمناها ليست سوى ضرب من الأحلام، غير أن مجتمع المعلومات العالمى، ليس فى الواقع حلمًا، بقدر ما هو مفهوم واقعى، سيكون هو المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مجتمع المعلومات. وهناك ثلاثة أدلة تؤكد هذا القول:

أولها أن العولمة GLOBALISM ستصبح هى روح الزمن فى مجتمع المعلومات القادم. ويرجع ذلك إلى الأزمات الكونية المتعلقة بالنقص فى الموارد الطبيعية وتدمير البيئة الطبيعية، والانفجار السكاني، والفجوات العميقة الاقتصادية والثقافية بين الشمال والجنوب.

وثانيًا أن تنمية شبكات المعلومات الكونية، باستخدام الحواسب الآلية المرتبطة ببعضها عالميًا، وكذلك الأقمار الصناعية، ستؤدى إلى تحسين وسائل تبادل المعلومات، وتعمق الفهم، مما من شأنه أن يتجاوز المصالح القومية والثقافية والمصالح الأخرى المتباينة. وثالثًا أن إنتاج السلع المعلوماتية سيتجاوز إنتاج السلع المادية، بالنظر إلى قيمتها

الاقتصادية الإجمالية، وسيتحول النظام الاقتصادي من نظام تنافسى يقوم على السعى إلى الربح إلى نظام تأليفى ذى طابع اجتماعى يسهم فيه الجميع.

غير أنه لا ينبغي أن يقر فى الأذهان، أن تشكيل مجتمع المعلومات العالمى عملية هينة. ذلك أنه يقف دونها تحديات عظمى، ينبغي مواجهتها. وأول هذه التحديات المعركة الدائرة الآن حول «ديمقراطية المعلومات»، والتى هى الشرط الموضوعى الذى لا بد من توافره، وذلك لتفادى الشمولية والسلطوية.

وديمقراطية المعلومات تنهض على أساس أربعة مقومات. أولها: حماية خصوصية الأفراد، ونعنى الحق الإنسانى للفرد لكى يصون حياته الخاصة ويحجبها عن الآخرين. والمقوم الثانى هو الحق فى المعرفة، ونعنى به حق المواطنين فى معرفة كل ضروب المعلومات الحكومية، التى قد تؤثر على مصائر الناس تأثيراً جسيماً. ونأتى بعد ذلك إلى حق استخدام المعلومات. ونعنى بذلك حق كل مواطن فى أن يستخدم شبكات المعلومات المتاحة وينوك البيانات، بسعر رخيص، وفى كل مكان، وفى أى وقت. وأخيراً نصل إلى ذروة مستويات ديمقراطية الإعلام، ونعنى حق المواطن فى الاشتراك المباشر فى إدارة البنية التحتية للإعلام الكونى، ومن أبرزها عملية صنع القرار على كل المستويات المحلية والحكومية والكونية.

وثانى التحديات التى تواجه تشكيل مجتمع المعلومات الكونى، هو تنمية الذكاء الكونى، وهو يعنى القدرة التكيفية للمواطنين فى مواجهة الظروف الكونية المتغيرة بسرعة. والذكاء يمكن تعريفه - بشكل عام - بأنه القدرة على الاختيار العقلانى للفعل الإنسانى لحل المشكلات. ويبدأ الذكاء بالمستوى الشخصى لدى الأفراد، ثم يتطور ويتعمق إلى مستوى الذكاء الجمعى. وداخل الجماعة يفترض أن الذكاء الشخصى للأفراد سيتألف وينسق بينه لتحقيق الأهداف العامة لتغير البيئة الاجتماعية، وهو ما يطلق عليه الذكاء الاجتماعى. وهو بذاته الذى يمكن أن يتطور ليصبح ذكاء كونياً، والذى سيتشكل من خلال الفهم الكونى المتبادل، الموجه لحل المشكلات الكونية، كما ظهر أخيراً فى الجهود العالمية لمواجهة أزمة البيئة الإنسانية، التى تشارك فيها مختلف الدول فى الوقت الراهن. ويصلح موضوع البيئة مثلاً نموذجياً لإبراز تبلور الوعى

الكونى، بعدما ظهرت النتائج السلبية لمجتمع الصناعة وما أفرزه من ضروب متنوعة من تلوث الماء والهواء والتربة. ومن المؤكد أننا سنشهد في وقت قريب تشريعات قطرية ملزمة، وتشريعات دولية، سيكون من شأنها إدخال تعديلات جذرية على أدوات الإنتاج السائدة. ومن هنا يحق لنا القول، أنه وعلى عكس ما يبدو حديثاً نظرياً فإننا نشهد في الوقت الراهن بدايات تشكل الوعي الكونى والذي لم يبرز فقط في موضوع البيئة، وإنما وربما أهم من ذلك، ظهر في موضوع القضاء على الأسلحة الذرية والكىماوية وتدميرها، خلاصاً من سيناريو فناء البشرية، والذي كان سائداً في عصر توازن الرعب النووى. هذا الوعي الكونى الذى يتعمق كل يوم، ليس فى الواقع سوى التعبير الأمثل عن نشوء مجتمع المعلومات العالمى.

والواقع أن العالم يتغير تحت أبصارنا بعمق، والنظام العالمى يتحول تحولات كيفية غير مسبقة. كيف نفهم الآثار التى مستنجم عن نشوء مجتمع المعلومات العالمى، وكيف نرصد تحول هذا المجتمع لكى يصبح مجتمعاً للمعرفة؟

والواقع أن عملية إنتاج المعرفة ستصبح هى العملية الأساسية فى القرن الحادى والعشرين، ومن هنا أهمية التتبع الدقيق لعملية الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة.

(٦)

السياق التاريخي والسياق الحضاري

في ختام مقالنا عن «العولمة والمعرفة»، ذكرنا أن عملية إنتاج المعرفة ستصبح هي العملية الأساسية في القرن الحادي والعشرين، ومن هنا أهمية التتبع الدقيق لعملية الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة.

غير أن الدراسة المنهجية لهذه العملية تفرض علينا أولاً أن نحدد ملامح السياق التاريخي الذي تمر به الإنسانية في الوقت الراهن.

وأبرز ملامح هذا السياق قاطبة هو الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، والتي تعبر عنها تماماً العولمة، باعتبارها عملية تاريخية هي نتاج تراكم طويل في ميادين السياسة والعلاقات الدولية والاجتماع والثقافة والاتصال. وكى نفهم منطق عملية هذا التحول التاريخي الذي ساعدت على إحداثه ثورة الاتصالات الكبرى وفي مقدمتها شبكة الإنترنت، لابد لنا أن نعرف أولاً مفهوم الحداثة ونحدد الأركان الأساسية التي قامت على أساسها، قبل أن نتقل للتعريف بـ «ما بعد الحداثة» باعتبارها المشروع الحضاري الذي قامت العولمة في رحابه.

ويمكن القول أن الفكر العربي المعاصر قد تجاوز الخلط السائد بين الحداثة باعتبارها المشروع الحضاري الذي قامت على أساسه النهضة الأوروبية، والتحديث باعتباره عملية تحول مجتمع تقليدي، ليصبح مجتمعاً عصرياً على أساس قيم الحداثة.

ومن أبرز الإبداعات العربية التي ظهرت مؤخرًا في هذا المجال كتاب الدكتور محمد الشيخ «رهانات الحداثة» الصادر عام ٢٠٠٧ في بيروت عن دار الهادي، وكذلك كتاب الدكتور محمد سبيلا الذي لعله أهم كاتب عربي حاول تأصيل الموضوع في كتابه الجامع «مخاضات الحداثة» الصادر عام ٢٠٠٧ عن نفس دار النشر السابقة. ويتميز هذا الكتاب بأنه يتضمن اجتهادات المؤلف الفكرية عبر عدة سنوات متصلة، حاول فيها الاقتراب من الموضوع من زوايا متعددة.

وقد رأينا أن نعتمد على كتاب الدكتور الشيخ في توضيح الفروق بين الحداثة وما بعد الحداثة، لأنه يتسم بالوضوح الفكري والترابط المنهجي، بالإضافة إلى أنه التفت إلى التفرقة الهامة التي أشرنا إليها من قبل بين الحداثة كمشروع حضارى فشلنا كعرب في تطبيق القيم الأساسية التي يقوم عليها، وبين التحديث الذي مارسه مجتمعات عربية شتى بدرجات متفاوتة من النجاح والفشل.

ويحدد الدكتور الشيخ مبادئ الحداثة في ثلاث، هي العقلانية والفردية والحرية.

ويمكن القول بلا مبالغة أن «العقلانية» هي العمود الأساسي للحداثة. ولعل الشعار الشهير «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الديني، يشير إلى الثورة الثقافية التي قام بها المفكرون الأوروبيون ضد تراث الكنيسة المحافظ بل والرجعي، الذي تحكم في مقاليد المجتمعات الأوروبية وجمّد تطورها ردحًا طويلًا من الزمان.

ولابد أن نشير هنا إلى أن العقلانية ترتبط في الفكر الأوروبي بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٨٩٦ - ١٩٥٠)، الذي وضع أسس التفكير المنهجي الحديث في كتابه الشهير «مقال في المنهج»، الذي ترجم إلى العربية عدة مرات. وبناء على أفكار ديكارت المضيفة صار العقل يحدد كنه الإنسان الحداثي.

ومن المعروف أن بعض كبار علماء الاجتماع المؤسسين وأبرزهم عالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر» صاغ نظرية متكاملة عن العقلانية، تقديرًا لأهميتها القصوى في ضبط تفكير البشر وفي الصياغة الحديثة للمجتمعات الإنسانية.

أما المبدأ الثاني للحداثة فهو «الفردية». ولا يمكن فهم هذا المبدأ إلا في ضوء معرفة التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الأوروبية، حيث كان الفرد في غمار المجتمعات

الإقطاعية ليس له كيان مستقر، بل كان ذرة من الذرات التي يهيمن عليها النظام الإقطاعي، حيث سادت العلاقة بين السيد الإقطاعي والعبيد الذين يعملون في الأرض بلا حقوق سياسية أو اقتصادية.

استخلاص الفرد من البنية الشمولية الإقطاعية وإعطاؤه الإحساس بذاتيته وحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كان من بين العمليات الأساسية التي بلورتها الرأسمالية الأوروبية في بداية نشأتها.

ويبقى أهم مبدأ من مبادئ الحداثة على الإطلاق وهو «الحرية». ذلك أن الفرد الذي يستخدم العقل ويحس بذاتيته ويعرف حقوقه السياسية والاقتصادية، لا بد له من فضاء واسع من الحرية الفكرية، لكي يمارس التفكير العقلاني، ومن الحرية السياسية لكي يقوم بدوره كمواطن مسئول.

وهكذا يمكن القول أن الحداثة أولت الاهتمام لمبدأ «الفرد» في مقابل مبدأ «الجماعة»، وأعطت قيمة للذات في مواجهة الموضوع.

ولعل «ديكارت» في شعاره الشهير الذي يطلق عليه فلسفيًا «الكوجيتو» والذي يقول: «أنا أفكر إذا أنا موجود»، خير معبر عن الاعتداد بالذات في مشروع الحداثة.

وإذا كانت هذه المبادئ هي التي قام عليها مشروع الحداثة، فإنه يمكن القول أن التحول التاريخي الذي شهدته الإنسانية في العقود الأخيرة، يتمثل في نقد مبادئ الحداثة، والتبشير بمبادئ جديدة تعبر عن فلسفة ما بعد الحداثة.

ويضيق المقام عن استعراض أبرز الانتقادات التي وجهت لمبادئ الحداثة، غير أن أهمها على الإطلاق أنها شككت في الوجود ونقدت القيم السابقة عليها والتي كانت تعطى معنى له بناء على مفاهيم دينية مختلفة، وأخلت الساحة بذلك إلى نظرة عدمية للحياة تجعلها غير محددة الاتجاه.

وإذا كانت الحداثة قد نقدت القيم القديمة، فإن نقادها يؤكدون أنها عجزت عن إيجاد قيم جديدة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحداثة أسرفت في استخدام العقلانية كما تبدى في سوء استخدام العلم، واتجاهه إلى صنع أسلحة الدمار الشامل بناء على عقلانية مزيفة، بالإضافة إلى المغالاة في الفردية، وهيمنة العقائد الشمولية السياسية على فضاءات الحرية السياسية، لأدركنا أن مشروع الحداثة الذى وجهت له انتقادات عنيفة وصل إلى متنهاه، وفتح هذا الطريق أمام مبادئ ما بعد الحداثة.

وقبل أن تستدرجنا هذه المناقشات الفلسفية إلى آفاق ما بعد الحداثة، علينا أن نعرّج على الشق الثانى من عنوان مقالنا وهو السياق الحضارى.

وإذا كنا حددنا السياق التاريخى بأنه عصر العولمة، فإن السؤال الذى يثار ما دور العرب فى السياق الحضارى العنيف الذى يدور الآن تحت أعلام العولمة الخفاقة؟

أثار هذا السؤال فيلسوف المعلوماتية الأول فى العالم العربى وهو «الدكتور نبيل على» فى كتابه الجديد «العقل العربى ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول» الذى صدر فى أواخر عام ٢٠٠٩ عن سلسلة عالم المعرفة التى تصدر فى الكويت، وهو جزآن.

وقد وضع المشكلة فى صورة سؤال مختصر يحمل دلالات متعددة وهو «هل يمكن لنا أن نلحق بركب السباق الحضارى، أم سنعجز عن ذلك كما يُشيع بعض الكتاب الغربيين أمثال توماس فريدمان وأشباهه؟

وهو يجيب عن السؤال - كما يقول - «بلا» قاطعة، باعتبار أن العرب يمتلكون من الموارد البشرية والمادية ما يجعلهم مؤهلين لخوض هذا السباق.

وهو فى سبيل إثبات هذا الحكم يحلل بعمق المكونات الأساسية لمجتمع المعرفة، والذى يقوم على قدرة المجتمع المعين على تعظيم موارده الذهنية، وتوظيف المعرفة التى تؤسس على البحث العلمى المتكامل لحل المشكلات وتحقيق أهداف التنمية المستدامة. غير أن إنتاج المعرفة - كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة - يقتضى تنمية الإبداع على مستوى الأفراد والمؤسسات. ومن ثم وضع سياسة تعليمية وثقافية متكاملة يعد أولوية من أولويات الانتقال من مجتمع المعلومات إلى مجتمع المعرفة، وهذه السياسة من شأنها أن تدفع فى طريق صياغة «عقل جمعى» يتسم بالكفاءة والشمول فى نفس الوقت.

ومن ناحية أخرى يقوم مجتمع المعرفة على أساس حتمية استمرار التطور التكنولوجي - كما يقرر نبيل على -، وهذا التطور يكشف عن نفسه في إطار ثلاثية تكنولوجية، وهي التكنولوجيا البيولوجية والتكنولوجيا النانوية (نسبة إلى النانو تكنولوجي) وتكنولوجيا المعلومات. والواقع أن هذا التحليل الهام يدفعنا إلى السؤال ما موقف العرب من هذا التطور التكنولوجي؟ إن المشهد التكنولوجي العربي يتسم بسيادة اتجاه التبعية التكنولوجية للغرب، ولم تبذل جهود منهجية من أجل توطين التكنولوجيا في العالم العربي. كما أن القوى الصناعية المتقدمة تحجب أحياناً عن الدول النامية بعض الأسرار التكنولوجية الهامة. غير أن بعض الدول وفي مقدمتها الصين استطاعت بسياسات معرفية وعلمية متكاملة، كسر هذا الاحتكار التكنولوجي.

بعبارة موجزة ترتبط العولمة بالمعرفة، وترتبط المعرفة بالقوة. بعبارة أخرى ستصبح المفاضلة بين الدول في القرن الحادي والعشرين على أساس قدرة الدولة على إنتاج المعرفة الأصيلة التي تزيد من التراكم المعرفي على مستوى العالم.

ويقتضى ذلك كله التفاعل العربي والخلاق مع العولمة لتعظيم إيجابياتها والحد من سلبياتها، في إطار إعادة صياغة للأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع العربي المعاصر.

(٧)

الإدراكات العربية لعصر المعلومات

لا نبالغ لو قلنا إن موضوع العولمة والمعرفة سيكون موضوع اهتمام العلماء والمفكرين في العقود القادمة. ويُرد ذلك لسبب بسيط مؤداه أن العولمة بحكم تعريفها، والذي يتمثل في سرعة تدفق المعلومات والأفكار ورؤوس الأموال والسلع والخدمات من بلد إلى آخر بغير حدود ولا قيود، قد فتحت الفضاء المعلوماتي على مصراعيه أمام تدفق المعلومات وتراكم المعرفة.

وتدفع المعلومات السياسية والاقتصادية والثقافية عبر شبكة الإنترنت، هو أول ملمح من ملامح مجتمع المعلومات العالمي. غير أن المشكلة تتمثل في أن المعلومات بذاتها بحكم تناثرها ومشكلات ثباتها وصدقها وموضوعيتها، لا تمثل معرفة. لأن المعرفة هي جماع التفكير التحليلي والنقدي القادر على صياغة البنى المعرفية المترابطة، وتشبيك المعلومات للوصول إلى استبصارات حقيقية بمشكلات الواقع في الوقت الحاضر، وإلى استشرافات دقيقة بأفاق المستقبل.

وإذا كان تحويل المعلومات إلى معرفة هو التحدي الأكبر أمام مستخدمي ثورة الاتصالات وشبكة الإنترنت، فإن الخطوة التالية في التطور تتمثل في الانتقال من نموذج مجتمع المعلومات إلى نموذج مجتمع المعرفة.

ومجتمع المعرفة - بحسب التعريف - لا يمكن أن يقوم بغير ترسيخ قواعد اقتصاد المعرفة، والذي تتمثل نظريته الأساسية في تحويل المعرفة بكل أنواعها إلى سلع يمكن تداولها. وهذا المجتمع الجديد لا يمكن له أن ينهض بغير تشجيع الإبداع بكل صوره، وتدعيم البحث العلمى الأصيل والمترابط، وفق استراتيجية بحثية تفيد من شبكة الإنترنت في مجال التواصل بين العلماء، وتداول نتائج الأبحاث العلمية المحققة في أسرع وقت، مما يسمح بتسريع وتيرة التراكم المعرفى العالمى.

لقد تحدثنا من قبل عن السياق التاريخى الذى تعيش الإنسانية في رحابه وعيننا به سيادة عصر العولمة، إلا أننا ربطناه ربطاً وثيقاً بالسباق الحضارى، حيث تحاول الأمم المختلفة الاندفاع في مضمار التقدم، لاكتساب المعرفة التى على أساسها يمكن تطوير المجتمعات وجعلها أكثر قدرة على إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية.

وقد أثّرنا سؤالاً جوهرياً صاغه «الدكتور نبيل على» في كتابه الذى صدر حديثاً وعنوانه «العقل العربى ومجتمع المعرفة»، وهو هل العرب قادرون على خوض السباق الحضارى؟ وكانت إجابته قاطعة، وهى أننا كعرب قادرون على ذلك لو حشدنا الطاقات الخلاقة التى تزخر بها مجتمعاتنا العربية، وفق استراتيجية متكاملة تقوم على أساس الفهم العميق لتحولات المجتمع العالمى، وأكثر من ذلك معرفة منطق كل تحول من هذه التحولات واتجاهاته المستقبلية.

وفي هذا السياق يمكن القول أن الجماعة العلمية العربية شرعت في تأصيل المعرفة الخاصة بمجتمع المعلومات، وتقدم الخبراء والمفكرين في كل تخصصات العلم الاجتماعى لكى يعبروا عن إدراكاتهم العلمية لمختلف جوانب عصر العولمة، وأبرزها التفاعلات العميقة والمتنوعة التى تدور في الفضاء المعلوماتى لشبكة الإنترنت. ومن أبرز الدراسات العربية في هذا المجال كتب ومقالات «نبيل على» المتنوعة والتى تتسم بشمول النظرة وبموسوعية الثقافة التى سمحت له بتقديم رؤية متكاملة لمجتمع المعلومات، تربط بين السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

كما أن مركز دراسات الوحدة العربية نشر عدة كتب هامة في هذا المجال، أبرزها رسالة الدكتوراه للباحث الليبى الدكتور «على محمد رحومة» وعنوانها «الإنترنت

والمنظومة التكنو اجتماعية»، وهى دراسة سوسيولوجية متعمقة (راجع الكتاب الصادر عام ٢٠٠٥ فى سلسلة أطاريح الدكتوراه التى ينشرها هذا المركز العريق).

وهناك أيضًا كتاب «العرب وثورة المعلومات» الذى حرر فصوله عدد من ألمع الباحثين العرب الصادر عام ٢٠٠٥ عن المركز، وكذلك مجموعة دراسات مهداة إلى ذكرى الدكتور أسامة أمين الخولى نشرت عام ٢٠٠٢، وشارك فيها مجموعة من أبرز الباحثين وحررها «نادر فرجاني». هذه مجرد أمثلة بارزة على الدراسات العربية التى عُنت بتناول مختلف جوانب ثورة المعلومات.

والسؤال الذى ينبغى إثارته الآن، هل استوعب الباحثون والمفكرون العرب الإدراكات الغربية المختلفة تجاه ثورة المعلومات، وهل أبدعوا فى هذا المجال نظرياتهم الخاصة أم قنعوا بإعادة إنتاج ما قرءوه فى التراث الفكرى الغربى؟ يمكن القول - بقدر ما من التعميم - أن المفكرين العرب استوعبوا إلى حد كبير إسهام الفكر الغربى بمختلف توجهاته فى مجال ثورة المعلومات، وإن كان فى بعض الأحيان يتمثل ذلك فى إعادة إنتاجه، بدلاً من تحليله بصورة نقدية تمهيداً لصياغة عربية أصيلة إن صح التعبير.

وقد يكون من بين أمثلة الاستيعاب النقدى البصير للفكر الغربى فى موضوع ثورة المعلومات، مقالة هامة للمفكر المصرى العربى الراحل د. أسامة الخولى، ألقى محتواها كمحاضرة فى منتدى البحرين الفكرى فى ٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠، ونشرت من بعد فى كتاب «العرب وثورة المعلومات» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٥.

وتُرد أهمية هذه المقالة التى نشرت بعنوان «تكنولوجيا المعلومات بين التهوين والتهويل» إلى أنه حاول فيها مؤلفها أن يصنف مختلف الإدراكات الغربية لثورة المعلومات فى ثلاثة نماذج أساسية.

النموذج الأول يعبر عنه مشروع الألفية Millennium Project الذى نشر ملفاً خاصاً عام ١٩٩٩ عن الفضاء السيبرى (المعلوماتى)، والذى يؤكد فيه أن هذا الفضاء أصبح وسطاً جديداً مهماً للحضارة الإنسانية، وهو يتطور لكى يصبح العقل العالمى والجهاز العصبى للبشرية.

ويعبر تقرير هذا المشروع أن شبكة الإنترنت «تعدنا بإتاحة فرص متساوية للغنى والفقر، وهى واحدة من أقوى آليات التغيير فى العالم، كما أن أساليب الاتصال التفاعلى تحفز التعاون، بعكس سبل التواصل القديمة الوحيدة الاتجاه، من المرسل على المتلقى، والتى تنحو نحو تكريس الصراع والمواجهة. إن الإنترنت توزع الآن ثروة المعلومات بطريقة أكثر ديمقراطية من النظم السابقة».

والدكتور الخولى يقدم لنا هذا النموذج باعتباره يعبر عن اتجاه التهويل فى تقييم الدور الذى ستلعبه شبكة الإنترنت فى الحياة الإنسانية.

ومن ثمَّ، فىمكن القول أنه اتجاه يقدم رؤية تفاؤلية عن دور الإنترنت.

أما النموذج الثانى الذى يصدر عن رؤية تشاؤمية، فيعبر عنه «فرانسيس فوكوياما» المفكر الأمريكى صاحب كتاب «نهاية التاريخ» الذى راج فى كل أنحاء العالم. وهو رؤية مضادة تمامًا للنموذج الأول فهو فى كتابه «الاضطراب العظيم» يرصد الانهيار العظيم فى الدول المتقدمة؛ وخصوصًا فى مجال انهيار العلاقات والروابط الاجتماعية نتيجة ثورة المعلومات. وهو يرى أنه لا بد من صياغة جديدة للنظام الاجتماعى، لأن «الطبقة البشرية لن تقبل أن تعيش فى ظل قيم وممارسات عصر ما بعد الصناعة». وذلك لأن «حرية الاختيار التى أتى بها انفجار المعلومات قد عرضت الهياكل السياسية والاجتماعية لضغوط لا عهد له بها. وهكذا ازدادت معدلات الجريمة، وتراجعت معدلات الزواج والإنجاب، وانهارت العلاقات الأسرية، وأصبحت مدن كثيرة تعيش فى ترف مادى غير آمنة».

بعبارة أخرى نشأت هوة تزداد عمقًا بين الأفراد بعضهم ببعض وبينهم وبين الحكومات ويرجع ذلك إلى ثورة المعلومات.

ونصل للنموذج الثالث والخير والذى يطرح بدقة مجموعة تساؤلات هامة تعكس غياب اليقين بالفوائد المطلقة لثورة المعلومات التى اتجه لها النموذج الأول، وعدم الثقة فى الرؤية التشاؤمية التى يعكسها النموذج الثانى.

ومن بين هذه التساؤلات الهامة هل ستدعم شبكة الإنترنت الاستقلال الذاتى للفرد إزاء المجتمع أم ستحدُّ من خصوصيته؟

وهل ستقوى استقلاله الاقتصادي أم ستزيد من سلطة الشركات الكبرى عليه؟
وهل سيقدر لشبكات الإنترنت التي أصبحت الآن ميداناً للمضاريات والمخاطر
البقاء أم أنها معرضة لكى تختفى من الوجود؟

وهل من الأنسب ألا تصدر الآن أحكاماً قاطعة - كما يقول د. الخولى - وأن ننتظر
حتى يكتمل التحام تكنولوجيات الإنترنت والتليفزيون والمذياع والهاتف وتحقق معايير
السوق للبقاء؟

ولو تأملنا محاولة الدكتور أسامة الخولى لتصنيف الإدراكات الأساسية في الفكر
الغربي لثورة المعلومات، والتي تتراوح بين التفاؤل والتشاؤم والمساءلة، لأدركنا أنها
تتماثل تمامًا مع الإدراكات العالمية إزاء ظاهرة العولمة ذاتها والتي هي أشمل بالقطع من
شبكة الإنترنت.

وقد سبق لنا - في دراساتنا المتعددة عن العولمة - أن رصدنا نفس الاتجاهات الثلاثة
المتشائمة، والتي لا ترى في العولمة سوى المرحلة الأعلى في تاريخ الإمبريالية الغربية،
والمثاقلة التي تزعم أن العولمة تمثل المفتاح السحري للتقدم الإنساني المطرد، والمثاقلة
التي لا تندفع نحو الإجابات، وإنما تطرح الأسئلة الهامة أولاً عن طبيعة الظاهرة
واتجاهاتها المستقبلية.

والواقع أن الإدراكات العربية للعولمة لا تختلف إطلاقاً عن الإدراكات الغربية.
وأيما ما كان الأمر فيمكن القول أن عصر إعادة إنتاج الفكر الغربي في الموضوع قد
انتهى، وأننا - بناء على نماذج محددة - بدأنا الدخول في عصر الإبداع العربي في مجال
دراسة وتحليل مختلف جوانب ثورة المعلومات.

(٨)

التكوين الثقافي في عصر المعلومات

هناك إجماع بين المفكرين والعلماء الاجتماعيين على أن عصر المعلومات يفترض مراجعة كاملة للسياسات التعليمية والسياسات الثقافية التي كانت سائدة قبل الثورة الاتصالية الكبرى.

كانت برامج التعليم تقوم على أساس التلقين الكامل أو التلقين النسبي، بحيث كان الدارس يقوم بدور المتلقى السلبي الذي يأخذ العلم عن !الدرس أو الأستاذ غالبًا بدون مناقشة، وفي إطار أبوى - خصوصًا في المجتمعات التقليدية - بحيث يصبح كلام المدرس أو الأستاذ وكأنه كلام مقدس لا يأتيه الباطل ! كانت علاقة الأستاذ بالطالب أشبه بعلاقة الحاكم بالمحكوم في المجتمعات غير الديمقراطية، حيث الحاكم يأمر، والمحكوم يطيع بلا مناقشة أو حوار.

وكان هذا هو وضع التعليم أيضًا في أغلب المجتمعات الأوروبية ماعدا نظام التعليم الأمريكي، الذي بحكم فلسفته كان يتيح الفرصة للنقاش والحوار. والدليل على غلبة هذه الفلسفة التعليمية العقيمة التي تقوم على التلقين هو ثورة الطلبة الفرنسيين عام ١٩٦٨، التي وجهت ضرباتها أساسًا ضد نظام التعليم الفرنسي التقليدي، الذي كان الأستاذ الجامعي يقف في قمته في موضع الحكيم الذي يصب الحكمة في أدمغه الطلبة بلا فرصة أمامهم للمساءلة أو المناقشة أو الحوار أو النقد!

ووصل الشطط في بعض شعارات هذه الثورة التاريخية إلى المطالبة بحق الطلبة في الاشتراك في وضع المقررات الجامعية، حتى لا يفرض عليهم الأساتذة موضوعات تقليدية عقيمة، ويستبعدوا الموضوعات الراديكالية التي تعبر عن الفكر النقدي من كافة الاتجاهات، الذي يهدف إلى تغيير بنية المجتمعات الرأسمالية.

كما أن ثورة الطلبة اعترضت على محاولات النظام الرأسمالي الفرنسي ربط التعليم بالسوق، وإلغاء الأقسام الجامعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية والتي تدرب الطالب على التفكير المنهجي، واستحداث مقررات خاصة بإدارة الأعمال والكمبيوتر وغيرها مما يتطلبه السوق.

غير أن عصر المعلومات الذي فتح أبواباً جديدة أمام العقل الإنساني أصبح يتبنى قيماً جديدة من شأنها أن تحدث ثورة في مجال التعليم. وأبرز هذه القيم هي أهمية التفاعلية. بعبارة أخرى التعليم ينبغي أن يقوم لا على التلقين لتدريب الذاكرة، وإنما على الفكر التحليلي والرؤية النقدية، في إطار من التفاعل بين المرسل وهو هنا الأستاذ، والمستقبل أى الطالب. وأصبحت هذه قيمة عامة تطبق في التفاعل الإنساني مع شبكة الإنترنت، بحيث غالباً ما تجد في نهاية المقال أو الخبر عبارة تقول للمشاهد علق على هذا المقال.

ويستطيع المتعامل مع الإنترنت بعد ذلك أن يقرأ النص الأصلي، بالإضافة إلى التعليقات المتعددة التي أبدت عليه، ومن ثم يمكن له أن يشترك في الحوار الفكري الدائر ويسهم فيه.

ومما لا شك فيه أن التعليم في القرن الحادي والعشرين والذي سيغلب عليه - نتيجة اعتبارات شتى - أن يكون تعليمياً عن بعد، سيطبق هذه القيم، ومن ثم ستصاغ العقول صياغة جديدة، بحيث تكون قادرة على إنتاج الفكر الابتكاري، والإبداع في كافة المجالات.

وإذا كانت نظم التعليم القديمة قد فات أوانها بعد أن دخلنا في مجال التعليم الحديث الذي يستفيد من إنجازات ثورة المعلومات، فلا شك أن عملية التكوين الثقافي سيلحقها التغير أيضاً.

والتكوين الثقافي كان يتم في كل المجتمعات المعاصرة عن طريق القراءة المستوعبة في المقام الأول، التي تتجاوز بكثير المقررات الدراسية، سواء في المرحلة الثانوية أو المرحلة الجامعية.

ولو حللت خبرتي الشخصية في هذا المجال باعتباري مثقفاً مصرياً عربياً تشكّل عقله في أواخر الأربعينيات وعقد الخمسينيات، لقلت إن التكوين الذاتي الذي يعتمد على القراءة في مجالات متعددة، كان هو الأساس الذي اعتمدنا عليه في تنمية شخصياتنا الثقافية.

ولو حللنا تجارب هذا الجيل الذي أنتمى إليه والأجيال التالية، لوجدنا شبهة شديداً في الخبرات المشتركة. وأغلبنا كمثقفين قرأنا في مكتبات عامة كانت متشرة في بلد كمصر في كافة أحياء المدن وفي مراكز العواصم في الريف.

وكانت مكتبات معدة إعداداً جيداً في الواقع، لأنها كانت تضم أهم إبداعات الفكر المصري والفكر العربي الحديث.

وباعتباري نشأت وتعلمت في مدينة الإسكندرية، سواء في المدارس الثانوية أو في كلية الحقوق بالجامعة، فقد تكونت ثقافياً من خلال اطلاعات منظمة في مكتبة «البلدية» بحى محرم بك بالإسكندرية.

قرأت كل مؤلفات طه حسين وعباس العقاد وأحمد أمين وسلامة موسى، وطالعت كتابات جبران خليل جبران ومحمد كرد علي، وغيرهم من الكتاب العرب، بالإضافة إلى اطلاعات شتى على روائع الأدب الإنجليزي في الشعر والرواية، بالإضافة إلى المقالات الفلسفية والكتب الفكرية.

ربما كان هذا العصر يشجع الشباب على القراءة الموسوعية، بالإضافة إلى الجرائد والمجلات الثقافية الشهيرة «كالرسالة» و«الثقافة»، والتي كانت أدوات تواصل عربية رفيعة المستوى، حيث كانت تُقرأ في كل أنحاء العالم العربي.

تغير العصر، بعد بروز ثورة المعلومات، ولم يعد التكوين الثقافي لجيل الشباب العرب يعتمد كما فعلت أجيالنا على القراءة المستوعبة، وإنما أصبحت شبكة الإنترنت بفيض المعلومات التي تتدفق منها هي المصدر الأساسي، بالإضافة إلى كل أنواع المعارف المعروفة على هذه الشبكة العجيبة!

ويثور السؤال هل يمكن أن تُغنى شبكة الإنترنت بكل ما تفيض به من معلومات، وما تزخر به من معارف عن القراءة التقليدية؟

وهل حقًا ستحل الصحافة الإلكترونية محل الصحافة المقروءة التقليدية؟ وهل سيختفى الكتاب التقليدي ويحل محله الكتاب الإلكتروني؟

كلها أسئلة بالغة الأهمية يثيرها عصر المعلومات بكل ما أفرزه من أدوات اتصال مستحدثة، لم يسبق للعقل الإنساني مجرد تصورها!

ومن ملاحظاتي الميدانية باعتباري باحثًا أكاديميًا أشارك بإلقاء المحاضرات في الجامعات أحيانًا وأسهم في مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه أحيانًا أخرى، وارتفاع تفاعل تفاعلاً عميقاً مع أجيال الشباب، أستطيع أن أقرر أنه انتهى عصر التكوين الثقافي التقليدي للأسف، والذي كان يقوم أساساً على القراءة المستوعبة في مجالات متعددة، بحيث يمكن للمثقف الشاب أن يتحلى بثقافة موسوعية تسمح له بالتفكير النقدي الخلاق.

لم تعد أجيال الشباب تقرأ كما كان جيلنا يقرأ، ولكنهم - على سبيل القطع - أبرع منا جميعاً في التعامل مع الإنترنت، ويجيدون استخراج المعلومات منها. ولكن المشكلة الحقيقية هي أن المعلومات لا تكون بذاتها معرفة! لأن تشكل المعرفة يقتضى خبرة نظرية راسخة وعقلاً نقدياً لا يمكن تكوينه، إلا عبر القراءة المتعمقة المتأملّة بالطريقة التقليدية، التي يعزف عنها الشباب!

جيل الشباب لا صبر له على القراءة التقليدية، وهم - كما ذكر طه حسين ذات مرة ربما في استبصار عميق بالمستقبل - يخطفون المعرفة خطفاً! وكان يقصد بذلك هؤلاء الذين يقرءون بدون أن يتمثلوا ما يقرءونه أو يستوعبونه بالقدر الكافي!

تُرى، ماذا كان يمكن أن يقوله طه حسين لو تفاعل مع أجيال شباب الإنترنت وأدرك أنهم لم يقرءوا التراث الفكرى المصرى أو العربى الحديث، ولا يعرفون شيئاً كثيراً عن تراثهم العربى القديم؟

ولا يعنى ذلك أن أجيال الشباب التى لا تُعنى بالقراءة التقليدية يفتقرون إلى أى مزايا إيجابية تميزهم حتى عن أجيالنا، على العكس هم يفوقون الأجيال العربية الراهنة،

لأنهم ابتدعوا صيغة «المدونات» الأدبية والسياسية كأسلوب جديد للتفاعل السياسى والاجتماعى، متجاوزين بذلك القيود التى تضعها الحكومات العربية على حرية التفكير وحرية التعبير.

وأصبحت المدونات السياسية الآن من أدوات التحول الديموقراطى فى العالم العربى.

واستحدثت أجيال الشباب «الفيس بوك» وغيرها من أدوات الاتصال الاجتماعية والجماهيرية.

ومعنى ذلك أن أجيال الشباب الراهنة إذا كانت قد قصرت فى عملية التكوين الذاتى التقليدية التى كانت تعتمد على القراءة المنهجية والموسوعية، فإنهم يحاولون بطريقتهم أن يثقفوا أنفسهم فى عصر المعلومات عن طريق التفاعل مع شبكة الإنترنت.

ولكن تبدو المشكلة الحقيقية هى أن المعلومات - كما ذكرنا من قبل - لا تمثل معرفة فى حد ذاتها، لأن المعرفة هى نتاج المنهج التحليلى والعقل التقليدى.

(٩)

تكوين العقل النقدي العربي

اهتمنا منذ سنوات بمشكلة تكوين العقل النقدي العربي، إيماناً منا بأن هذا التكوين يعد إحدى المهام الرئيسة لأي ثقافة معاصرة.

وقد سبقتنا الثقافة الأوروبية في تشكيل هذا العقل منذ رفعت شعارات الحداثة، وأهمها أن العقل هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الديني، كما كان شائعاً في العصور الوسطى بتأثير الجمود العقائدي الذي مارسه الكنيسة، والذي أدى إلى تعطيل العقل الأوروبي ردحاً طويلاً من الزمان.

ومنذ أن أعلنت الثقافة الأوروبية ثورتها المعرفية ضد قيود التفكير، وأرست مبادئ الشك الفلسفي الذي من تقاليده مساءلة كل الأفكار المسبقة وحتى المعتقدات الميتافيزيقية، تم إرساء قواعد التفكير النقدي.

ويمكن القول بدون أدنى مبالغة أن ممارسة التفكير النقدي الأوروبي في مسائل السياسة وموضوعات الاقتصاد ومشكلات المجتمع والثقافة من قبل الفلاسفة والمفكرين والسياسيين، هو الذي دفع بالمجتمعات الأوروبية إلى آفاق التقدم.

ولا يعني ذلك أن التفكير النقدي بمفرده قادر على تطوير المجتمعات، فلا بد أن يصاحبه - كما حدث فعلاً - نهضة صناعية وتكنولوجية وعلمية.

وهكذا حين انتقلت أوروبا من نمط الإنتاج الزراعى إلى نموذج المجتمع الصناعى بكل ما يتضمنه ذلك من تطور تكنولوجى ونهضة علمية، انفتحت أمامها أبواب التقدم المجتمعى، وأصبح المجتمع الأوروبى ينضج بالحياة بعد أن كان مجتمعاً سكونياً جامداً. وإن كنا سجلنا رأينا منذ التسعينيات عن أهمية «تكوين العقل النقدى فى مجتمع متغير» وذلك عقب نهاية الحرب الباردة ونشوء عالم جديد، فإننا اليوم نؤكد عليه مرة أخرى، ولكن فى سياق ثورة المعلومات التى أدت إلى تدفقها فى كل المجالات المعرفية، مما يستدعى فى المقام الأول عقلاً نقدياً يستطيع تصنيف هذا الفيض من المعلومات، والتفرقة بين المعلومات الصحيحة والمعلومات الخاطئة، والمعلومات المتحيزة والمعلومات الموضوعية.

ولكن أهم من ذلك كله أن العقل النقدى هو الوسيلة الوحيدة لتحويل المعلومات إلى معرفة، لأن المعلومات بذاتها لا تشكل معرفة. ومن هنا أصبح يقع على عاتق المجتمعات العربية المعاصرة مسئولية تشكيل العقل النقدى، وهذا التوجه ينبغى أن ينعكس على السياسة الثقافية بشكل عام، مع تركيز على التغيير الجوهرى لنظام التعليم الذى يقوم على التلقين وليس على التحليل، وترشيد النظام الإعلامى ليصبح أداة للتفكير الخلاق. ويستدعى ذلك فى المقام الأول تغيير نمط التنشئة الاجتماعية لكى يقوم على أساس تنمية الإبداع وتشجيع الحوار الخلاق.

ولو تأملنا المشهد المعرفى العربى الراهن لاكتشفنا أننا لم نستطع كعرب أن نجتاز عتبات الحداثة الفكرية كما فعلت أوروبا وأعلنت أن العقل هو معيار الحكم على الأشياء. وإخفاقنا فى تحقيق الحداثة على النمط الأوروبى وتركيزنا على تجارب التحديث العشوائية التى نجحت أحياناً وفشلت أحياناً أخرى، هو الذى أدى إلى هيمنة النص الدينى على جنبات المجتمع، وشيوع التأويلات الجامدة له والتى وصلت إلى درجة الانحراف فى بعض الأحيان، مما أدى إلى تكوين الفكر الدينى المتزمت، الذى عوق الحركة السياسية والاجتماعية، وشيوع الفكر المتطرف الذى أدى فى نهاية المطاف إلى الإرهاب.

والواقع أننا لو ألقينا نظرة شاملة على مسيرة التنمية العربية منذ الخمسينيات حتى اليوم، لاكتشفنا أنه تم التركيز على الأبعاد الاقتصادية والتى عُنت بالنهوض بالمجتمعات العربية، على حساب التطور السياسى والتقدم المعرفى.

لقد سبق لنا أن وصفنا انثقافة العربية بأنها ثقافة تحت الحصار! وذلك لأنه لا يمكن لمجتمع ما مهما بلغت إنجازاته الاقتصادية أن يتقدم في ظل سيادة الشمولية والسلطوية، التي من شأنها أن تمنع إطلاق المبادرات الخلاقة للأفراد والجماعات والتنظيمات السياسية والمؤسسات الاجتماعية. والمشكلة تبدو خطورتها في السياق التاريخي الذي نعيش في ظله حيث تنتقل البلاد المتقدمة من نموذج مجتمع المعلومات إلى نموذج مجتمع المعرفة بالمعنى الشامل للكلمة، مما يستدعي فتح باب الإبداع واسعاً وعريضاً ورفع القيود أمام حرية التفكير وحرية التعبير.

وإذا كانت المجتمعات العربية المعاصرة قد نجحت في أن تلحق بالتطور العالمي في مجال إرساء قواعد مجتمع المعلومات العالمي وفي قلبه شبكة الإنترنت، إلا أنه تم تجاهل أن مجتمع المعلومات ليس مرادفاً لتكنولوجيا المعلومات!

بعبارة أخرى لا تتعلق المسألة بعدد أجهزة الكمبيوتر في بلد معين ولا بالزيادة المطردة في عدد مستخدمي الإنترنت وهي حقاً ظاهرة إيجابية، ولكن أخطر من ذلك تجاهل أن مجتمع المعلومات العالمي هو نموذج حضارى متكامل يتجاوز بقيمه تكنولوجيا المعلومات. فهو يقوم أولاً على الديمقراطية، وثانياً على الشفافية، وثالثاً على حرية تداول المعلومات.

ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن تواجد مجتمع معلومات حقيقى في العالم العربى إذا لم تتحقق الديمقراطية، ولم تتوافر الشفافية، ولم تقن حرية تداول المعلومات، بحيث يصبح من حق كل مواطن الحصول على المعلومة مجاناً وفي أى وقت.

ولا يمكن للمجتمع العربى المعاصر الانتقال من مرحلة مجتمع المعلومات العالمى إلى مرحلة أرقى هى مجتمع المعرفة، وهو التطور الحادث اليوم في المجتمعات الصناعية المتقدمة، بغير القضاء النهائى على آفة الأمية. وإذا صدقت التقديرات التى تذهب إلى أن معدل الأمية في العالم العربى لا يقل عن ٤٠٪، فمعنى ذلك أننا أمام كارثة ثقافية قبل أن نكون أمام عقبة معرفية!

وذلك لأن الأمية تعنى أساساً الانخفاض الشديد في الوعى الاجتماعى العام، مما يؤثر سلباً على اتجاهات الجماهير العريضة وقيمتها، وحتى على سلوكها الاجتماعى.

ولذلك ليس غريبًا في الواقع أن تسود اتجاهات الفكر الخرافي، وأن يصبح الفكر الديني المترمت هو المسيطر على عقول الناس!

وإذا كانت الثقافة العربية واقعة تحت الحصار كما أشرنا، فإن من بين مشكلاتها المزمنة شيوع عقلية التحريم فيها. وذلك لأن الثقافة العربية المعاصرة المحاصرة بالنظم السياسية الشمولية والسلطوية تضع قيودًا متعددة على حرية التفكير.

ولو تأملنا تاريخ التقدم في مختلف الحضارات لأدركنا أنه كان محصلة لممارسة حرية التفكير بغير قيود ولا حدود.

ولنتظر لتاريخ التقدم الغربي، وسنجد أن أوروبا لم تستطع أن تخرج من عباءة القرون الوسطى بكل تخلفها وأثقالها، إلا بعد أن حطمت المؤسسات التي كانت تحجر على الفكر وتضع قيودًا لا حدود لها على العقل الإنساني، بل وتمارس البطش الشديد والقمع بمختلف صورته على كل مفكر أو مثقف أو باحث، جرأ على تحدى المسلمات العلمية أو الفكرية أو السياسية أو الدينية السائدة.

لقد سمحت حرية التفكير للعقل الأوروبي أن يستطلع آفاق ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد من خلال بلورة علوم كاملة تدرسها، ودفعت به أيضًا إلى تنمية المنهج العلمى المنضبط لدراسة الظواهر الطبيعية بمختلف تجلياتها. وفي هذا المجال لم يتردد العقل الأوروبي إطلاقًا في أن يبنى على القواعد الراسخة التي وضعها العلماء المسلمون في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية في الطبيعة والكيمياء والفلك والطب. ولم يزعم بعض الأوروبيين أن الفكر العلمى الإسلامى فكر واقدا لا ينبغى الاستعانة به، ولم ترتفع أصوات غبية ترفع شعارات الغزو الثقافى، أو تندد بالتبعية الحضارية، كما يحدث اليوم في بلادنا في مواجهة الفكر العلمى والإنسانى المتقدم.

ولذلك - نتيجة للترمت الدينى والجمود الفكرى - تشيع دعاوى «الحسبة» التى يرفعها أنصار الفكر المحافظ ضد الأدباء والمفكرين، وهى علامة بارزة على التخلف الثقافى العربى.

وأيا ما كان الأمر، فيمكن القول أن من أبرز الكتب العربية التى نشرت مؤخرًا أو ناقشت باستفاضة موضوعات المعلومات والمعرفة والتفكير النقدى، كتاب الدكتور

نبيل على الذى سبق أن أشرنا إليه وعنوانه «العقل العربى ومجتمع المعرفة» (الكويت، عالم المعرفة، ديسمبر ٢٠٠٩).

وهو بعد استعراض عميق لتعريفات التفكير النقدى ومعايره وحضارته من المنظور العربى، يؤكد فى مجموعة نقاط مركزة على أهمية أن نأخذ التفكير النقدى مأخذ الجد وذلك لعدة أسباب رئيسة.

من أهمها تعليميًا أن التفكير النقدى هو الحل البديل والأصيل لتخليص التعليم العربى من «حتمية التعليم بالتلقين وسلبية التلقين».

ومن الناحية الإعلامية تبدو أهمية التفكير النقدى فى كونه أكثر الوسائل فاعلية لمواجهة حملات الخداع والتضليل، ورفع الوعى الإعلامى للجماهير.

أما من الناحية الثقافية فهو ضرورة من ضرورات التنمية كما أشرنا؛ بالإضافة - كما يقول نبيل على - إلى كونه سلاحًا ماضيًا للتصدى للحملة الضارية التى يشنها الغرب على الثقافة العربية والحضارة الإسلامية.

وتبقى وظيفته الأساسية والتى أشرنا إليها مرارًا وهى قدرته الفعالة على تحويل المعلومات إلى معرفة، لأنه الذى يستطيع وحده بلورة المعانى الكامنة، واستخلاص الدلالات المتضمنة فى فيضان المعلومات الزاخر.

بعبارة موجزة بغير عقل نقدى لا يمكن تحقيق النهضة العربية !

(١٠)

هل هناك أزمة ثقافية عربية

وما لا شك فيه أن غياب العقل النقدي العربى الذى اهتمنا بموضوع تكوينه وأُسسه، يعد أحد مظاهر الأزمة الثقافية العربية، لأن غياب هذا العقل أدى إلى سلبات متعددة سواء فى الممارسة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

وقد يكون من العلامات الإيجابية أن النخبة الفكرية والسياسية أدركت خطورة هذه الأزمة، وضرورة مواجهتها بسياسات ثقافية متكاملة.

وأريد بهذا الصدد أن أقدم إطاراً نظرياً للدراسة الظواهر الثقافية بشكل عام، من شأنه أن يبرز الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تؤثر عليها، بالإيجاب أو بالسلب.

والواقع أن هناك منهجيات متعددة يزخر بها الآن ميدان التحليل الثقافى، ولكننا آثرنا أن نتبنى منهجية خاصة «بالأزمة الثقافية»، لأنها هى التى تصلح لتطبيقها على الوضع الراهن للثقافة العربية. وهذه المنهجية سبق أن اقترحها وطبقها عالم الاجتماع الألمانى «هانز بيتر درايتزل» فى دراسة له بعنوان «فى معنى الثقافة» نشرت عام ١٩٧٧، فى كتاب جماعى حرره «نورمان بيرنبوم» بعنوان «اجتياز الأزمة».

فى الإطار النظرى المقترح مبدأ نظرى هام، ينطلق منه أى باحث نقدى فى علم الاجتماع، وهو ضرورة تحليل العلاقات بين الثقافة وبناء القوة فى المجتمع

Power Structure، ومن ناحية أخرى يحدد الإطار الوظائف المحددة للثقافة في أى مجتمع، والتي تهدف أساسًا للحفاظ على أنماط الإنتاج السائدة وعلى عملية إعادة الإنتاج.

وفى هذا الصدد هناك ثلاث وظائف يمكن التمييز بينها:

- الوظيفة الأولى تتمثل فى أن ثقافة مجتمع ما تمد أعضائه بتبريرات لشرعية نمط الإنتاج السائدة ونمط التوزيع.
- الوظيفة الثانية للثقافة، أنها تمد الفرد - من خلال إجراءات وطقوس التنشئة الاجتماعية المقبولة - ببنية دافعية تربط بين هويته والنمط السائد للإنتاج.
- الوظيفة الثالثة للثقافة، أنها تمد أعضاء المجتمع بتفسيرات رمزية للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

والفكرة الرئيسة التى ننطلق منها فى بحثنا هى أن المجتمع العربى قد وصل إلى نقطة، ثبت منها أن النسق الثقافى عاجز عن القيام بهذه الوظائف، ومن هنا تأكيدنا بأننا نواجه فى الوقت الراهن أزمة ثقافية عربية.

تحليل الأزمة إذاً هو المدخل الذى يقترحه «درايتزل» للتحليل الثقافى، ولذلك نراه يتعمق فى مختلف جوانب الأزمة، فيتحدث عن ثلاث أزومات: أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وأزمة العقلانية العملية. غير أن بعض علماء التحليل الثقافى يرون أن التركيز على مدخل الأزمة فقط، فيه قصور نظرى واضح، لأنه لا يستوفى شروط النظرية النقدية.

فالنظرية النقدية - عند «بريان فاى» - فى كتابه الهام «العلم الاجتماعى النقدى»، تهدف إلى تفسير النظام الاجتماعى بطريقة تصبح هى ذاتها الفاعل الذى يؤدى إلى تغييره. ومن ثمّ أى نظرية نقدية - لكى تستحق هذا الوصف - لا بد أن تتضمن سلسلة مترابطة من النظريات الرئيسة والفرعية، والتى لا تقنع بوصف الأزمة أو تحليلها، وإنما ترتقى لمستوى رسم سبل تغيير النظام الاجتماعى من خلال تعليم الجماهير، وتحديد سبل ومسارات الأفعال القادرة على الخروج من الأزمة، والانتقال بالمجتمع إلى حالة مغايرة. فالهدف الأسمى من النظرية النقدية هو «التحرر» emancipation، وهذا التحرر لن يتم سوى عبر سلسلة طويلة، أول حلقاتها هى «التتوير» من خلال القضاء على «الوعى

الزائف"، وثانى حلقاتها هى تدعيم قوى الجماهير. وفي ضوء هذه المسلمات جميعاً يضع «بريان فاى» التخطيط التالى للنموذج الكامل للنظرية النقدية، والذي يتضمن أربع نظريات رئيسة:

١ - نظرية عن الوعى الزائف: تذهب هذه النظرية إلى أن طرق فهم الذات بواسطة مجموعة من الناس هى زائفة (بمعنى عدم قدرتها على أن تضع فى الاعتبار خبرات الحياة لأعضاء الجماعة) أو لكونها غير متسقة (لأنها متناقضة داخلياً)، أو للسببين معاً. وهذا التحليل يُشار إليه أحياناً «بالنقد الإيديولوجى».

- تشرح النظرية كيف اكتسب أعضاء الجماعة هذه الأفهام السائدة، وكيفية استمرارها.

- معارضة هذه الأفهام، بفهم مغاير للذات، وإثبات أن هذا الفهم أرقى من الفهم السائد.

٢ - نظرية عن الأزمة، تحديد ماهية الأزمة الاجتماعية، وتثبت كيف أن مجتمعاً ما واقع فى مثل هذه الأزمة. وهذا قد يقتضى دراسة ضروب عدم الرضاء الاجتماعى، وأنه لا يمكن القضاء عليها، إذا ما استمر تنظيم المجتمع على ما هو عليه، وكذلك أفهام الناس السائدة، وتقدم عرضاً تاريخياً لنمو هذه الأزمة فى ضوء سيادة الوعى الزائف، وبالنظر إلى الأسس البنيوية للمجتمع.

٣ - نظرية عن التعليم، تقدم عرضاً للشروط الضرورية والكافية لتحقيق التنوير الذى تهدف إليه النظرية. وتبرز كيف أنه بالنظر إلى الموقف الاجتماعى الراهن، فإن هذه الشروط تعد مستوفاة.

٤ - نظرية عن فعل التغيير، تعزل هذه الجوانب من المجتمع، التى ينبغى تغييرها، إذا ما أريد حل الأزمة الاجتماعية، والقضاء على ضروب عدم الرضاء لأعضاء الجماعة، وتقدم خطة للفعل، يحدد فيها من هم «الفاعلون» الذين سيتحملون مسئولية التغيير الاجتماعى المأمول، وعلى الأقل فكرة عامة عن الطريقة التى سيعملون بها.

وفي تقديرنا أن النموذج النظرى الذى يقدمه «بريان فاى» يتسم بالشمول، والترابط العضوى بين مختلف نظرياته، وأهم من ذلك أنه يؤكد على المسئولية السياسية للعالم

الاجتماعى، والذي ينبغي أن يكون ناقدًا اجتماعيًا حتى يستحق هذا الوصف، وهو بهذه الصفة لا يقنع بوصف الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، وإنما يركز في نفس الوقت على دور المثقف باعتباره «مُثَقَّفًا عضويًا»، إذا استخدمنا مصطلح «جرامشى» المعروف، في تنوير الجماهير من خلال خطابه الذى لا بد له أن يكون قادرًا على الوصول إليها، ليس ذلك فقط، بل عليه أن يقترح سبل العمل للتغيير.

وبناء على ذلك حين ندعو لنظام ثقافى عربى جديد، فهذه الدعوة في حد ذاتها، لا قيمة لها، إن لم تحدد من هم «الفاعلون الاجتماعيون» الذين سيتولون مهمة صياغة هذا النظام الجديد، وأبعد من ذلك أهمية اقتراح وتحديد استراتيجيات العمل للتغيير الاجتماعى، لصالح الجماهير العريضة.

ولو تأملنا النظريات المتعددة التى حددها «بريان فاى» لمواجهة الأزمة الثقافية للمجتمع، لوجدنا أنه تقف في صدارتها نظرية عن الوعى الزائف.

وتُرد أهمية هذا الموضوع إلى أنه من المسلمات أن أجهزة الدولة الإيديولوجية، ونعنى مؤسسات التعليم والإعلام تؤدي دورًا هامًا في نشر الوعى الزائف لدى الجماهير بشرعية النظام السياسى القائم أيًا كانت طبيعته، والزعم بأنه يعمل لصالح الجماهير العريضة.

والمهمة التى ينبغي أن يتصدى لها المثقفون النقاد في المجتمع هو تبديد هذا الوعى الزائف وتنوير الناس وإمدادهم بالوعى الحقيقى الذى يشرح لهم بناء القوة في المجتمع، وكيفية العمل لتغييره باتباع الوسائل السلمية، وعبر نضال لا بد أن يطول بحكم تشبث مراكز القوى بأوضاعها.

غير أن ذلك يقتضى في المقام الأول إبراز ضروب عدم الرضاء الاجتماعى، وردها إلى أسبابها الموضوعية، وسواء تعلق ذلك باحتكار عملية صنع القرار السياسى بواسطة قلة من النخبة السياسية الحاكمة، أو نتيجة لتطبيق استراتيجيات اقتصادية تهدف في المقام الأول إلى إثراء الطبقات العليا في المجتمع على حساب جماهير الطبقة الوسطى وجماهير الطبقات الدنيا، مما يؤدي عادة إلى فجوة طبقية واسعة، لها آثار سلبية سواء على اتجاهات الناس أو على سلوكهم الاجتماعى.

غير أنه أهم من ذلك كله التقدم خطوات أخرى تهدف إلى إثبات أن الأوضاع الراهنة لا يمكن لها أن تستمر، وأن هناك ضرورة لتغييرها، وأن هذا التغيير في حد ذاته مسألة ضرورية إن أريد للمجتمع أن يتحرر من قيوده ويسير في مضمار التقدم.

غير أن تحقيق هذه الأهداف لا يمكن - في ضوء النظرية التي نعرض لها - أن يتم بغیر إقناع الناس أن هناك شروطاً ضرورية وكافية لتحقيق التنوير الذي تسعى النظرية إلى تحقيقه، وأن هذه الشروط مكتملة وجاهزة للتطبيق. ونصل أخيراً إلى فعل التغيير ذاته، ويقتضى ذلك تقديم خطة مفصلة للتغيير تحدد الجوانب الاجتماعية التي ينبغي تغييرها، وأهم من ذلك الإشارة إلى الفاعلين الذين سيتحملون مسئولية التغيير.

ولو نظرنا إلى المشهد الاجتماعي العربي الراهن لاكتشفنا أن هناك حيوية سياسية في كل البلاد العربية بدون استثناء، وأن أصوات المعارضة للأوضاع الراهنة بدأت ترتفع وتعبّر عن نفسها بطرق شتى، سواء في إطار الأحزاب السياسية في البلاد التي تسمح بها، أو عن طريق منظمات المجتمع المدني التي نشطت في العقود الأخيرة بصورة ملفتة للنظر في المشرق والمغرب والخليج، أو من خلال شبكة الإنترنت، حيث برزت المدونات العربية التي يمارس فيها «مدوّنون» غرب يعدون بالآلاف النقد السياسي العنيف للممارسات النظم السياسية العربية الشمولية والسلطوية، وكذلك النقد الاجتماعي الجذري للممارسات الاجتماعية المحافظة والرجعية.

أمر محمود أن تدرك النخب السياسية العربية الحاكمة أهمية بحث موضوع الثقافة في قمة عربية تعقد في إطار جامعة الدول العربية، ولكن السؤال الأهم هل أعضاء هذه النخب جاهزون للتخلي عن بعض امتيازاتهم الطبقية ونفوذهم السياسي التقليدي، لفتح الطريق أمام الجماهير العريضة للمشاركة السياسية في عملية صنع القرار من ناحية، وفي توزيع أكثر عدلاً للدخل القومي من ناحية أخرى؟

أسئلة استراتيجية لن نجد إجابة عنها إلا إذا عقدت القمة العربية الثقافية المقترحة وتابعنا مناقشاتها وقراراتها النهائية!

(١١)

الأدوار المتغيرة للمثقف العربى

هل يمكن الحديث عن وجود أزمة ثقافية عربية والحاجة إلى نهضة شاملة للمجتمع العربى فى عصر العولمة بغير مناقشة الأدوار المتغيرة للمثقف العربى؟

لقد لعب المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية الأولى أدوارًا بالغة الأهمية مهدت لهذه النهضة وحددت مساراتها، وساعدت على تحقيق إنجازاتها المبهرة وهى تعبر بالمجتمع العربى من حالة التخلف إلى أمام التقدم.

لقد قام المثقفون العرب أولاً بممارسة النقد الثقافى العميق لمختلف جوانب التخلف فى المجتمع العربى. وقد أثار هذا النقد الذى اتخذ أشكالاً شتى فى مجال المقالات والروايات والقصص والأسفار، الوعى الجماهيرى بخطورة التخلف السياسى والاقتصادى والثقافى وأهمية إرساء قواعد نهضة حضارية شاملة. وربما كان كتاب عبد الرحمن الكواكبي "طبائع الاستبداد" رمزاً لهذا النقد الجذرى للتخلف السياسى.

غير أن المثقفين العرب لم يقنعوا بدور النقد الثقافى مع أهميته القصوى، ولكنهم تقدموا خطوات أخرى حين مارسوا التعريف بالحضارة الغربية من خلال رحلاتهم المباشرة التى قاموا بها للبلاد الأوروبية المختلفة، وسجلوا فى كتب هامة قراءاتهم لمظاهر هذه الحضارة وتحليلاً للأسس التى قامت عليها، ودعوة جادة لنقل قيم الحضارة الغربية

إلى البيئة العربية مع مراعاة أهمية تكيفها وتعدد لها حتى تتناسب مع بعض ملامح الخصوصية العربية. وذلك إدراكاً عميقاً منهم أن القيم السياسية والاجتماعية والثقافية لا تعمل في فراغ، وإنما هي محصلة التفاعل الجذلي بين القوى السياسية والاجتماعية والسياق التاريخي الذي يمر به المجتمع، والذي يتغير بالضرورة عبر العصور.

بعبارة أخرى، التاريخ السياسي والاجتماعي الفريد لأوروبا كان من شأنه أن يولد نسقاً متكاملًا من القيم يعكس في الواقع الصراع - على سبيل المثال - بين الإقطاع والرأسمالية على الصعيد الاقتصادي، وبين الاستبداد والديموقراطية على الصعيد السياسي، وبين الانغلاق الفكري والانفتاح المعرفي على الصعيد الثقافي.

وهكذا يمكن القول أنه نشأت لدينا في الوقت العربي فئة خاصة من المثقفين هم "الرحالة العرب" الذين سافروا إلى الغرب للدراسة أو السياحة أو الاطلاع، وعادوا وسجلوا مشاهداتهم ونشروا تحليلاتهم القيّمة في كتب أصبحت علامات في التاريخ الفكري الحديث، والتي كونت تراثاً خاصاً يطلق عليه "أدب الرحلة".

وربما كان كتاب رائد الفكر العربي الحديث الشيخ رفاعه الطهطاوي صاحب الكتاب الشهير (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، نموذجاً بارزاً لهذا النمط من الكتابات العربية المبكرة التي حاولت أن تستكشف بوعي ثقافة الآخر من خلال استطلاع الخرائط المعرفية للحضارة الغربية. وقد أنجزت الباحثة اللبنانية الدكتورة "نازك سابا يارد" كتاباً مرجعياً بالغ الأهمية يوثق هذا النمط من كتابات المفكرين العرب الرواد ونشر بعنوان "الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة" (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩).

درست فيه أجيالاً متعددة من "الرحالة العرب" من أول رفاعه الطهطاوي حتى طه حسين وحرصت في كل جيل أن تركز على الرحالة المسلمين والمسيحيين معاً، على أساس أن نظرة كل فئة للحضارة الغربية قد تختلف وفق العقيدة الدينية لكل رحالة.

وكنموذج لهذا المنهج اختارت نازك سابا يارد أربعة رحالين في الحقبة الأولى، وهم: رفاعه الطهطاوي المصري (١٨٠١ - ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٠) وأحمد فارس الشدياق اللبناني (١٨٠٤ - ١٨٨٧) وفرنسيس مراش الحلبي (١٨٣٦ - ١٨٧٣).

وإذا كنا قد أشرنا إلى دورين أساسيين من الأدوار التي قام بها المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية وهو ممارسة النقد الثقافي لتخلف المجتمع العربى من ناحية، والتعريف النقدي بمظاهر وقيم الحضارة الغربية من ناحية أخرى، فإن أخطر الأدوار التي قام بها المثقفون العرب من الأجيال التالية هو محاولة إقامة مؤسسات سياسية، أبرزها الأحزاب للنضال أولاً ضد الاستعمار الغربى للدول العربية بصوره المختلفة ولإرساء قواعد الديمقراطية. ليس ذلك فقط بل لقد كافحوا لتطوير نظم التعليم في بلادهم ليصبح تعليمًا عصريًا يتجاوز نظم التعليم المختلفة السائدة، ولكى يؤسسوا جامعات حديثة على النمط الغربى كما فعل المثقفون المصريون حين أنشؤوا جامعة القاهرة والتي كانت في بدايتها جامعة أهلية اكتسب الناس لإنشائها.

ومعنى ذلك أن المثقفين العرب لم يؤسسوا فقط البداية نهضة عربية حديثة ولكنهم في عصر الاستعمار الغربى لبلادهم مارسوا النضال الوطنى ضد الاستعمار، واختلطت صفة المثقف بالسياسى بالمناضل وأصبح لدينا فى الوطن العربى فئة اجتماعية جديدة تقوم بتنوير الجماهير وتمارس السياسة بكل أبعادها بما فى ذلك جذب الجماهير وتنظيمهم فى أحزاب سياسية، وتقوم فى نفس الوقت بالنضال الوطنى ضد الاستعمار. وفى كل هذه الأدوار دفع المثقفون العرب الثمن غاليًا، فقد وقعت عقوبات السجن على عشرات منهم، كما أن عددًا غير قليل أبعادوا إلى المنافي الأجنبية، ومن بقى يناضل داخل بلده ضيق عليه فى رزقه وحياته الأساسية.

وهكذا يمكن القول أن المثقفين فى عصر التحرر الوطنى لهم سمات خاصة وفريدة بالرغم من انتهاءاتهم الإيديولوجية المتنوعة، فقد كان منهم الماركسى والليبرالى وصاحب التوجه الإسلامى، وداعية القومية العربية. غير أنهم جميعًا شاركوا فى النضال ضد الاستعمار حتى تحررت فى الخمسينيات كل البلاد العربية المستعمرة.

وجاء عهد الدولة الوطنية التى مارست مهامها فى ظل عصر الاستقلال ليفرض على المثقفين العرب أدوارًا جديدة مغايرة لما قاموا به فى الماضى.

فقد دخل عديد منهم دوائر السلطة المباشرة وأصبحوا رؤساء لبلادهم أو وزراء فى عديد من التشكيلات الوزارية أو زعماء لأحزاب سياسية حاكمة. ومن ناحية أخرى، أصبح بعض المثقفين العرب من زعماء المعارضة فى بلادهم.

وهكذا نشأ لدينا في الوطن العربي نموذجان من المثقف "مثقّف السلطة" و "المثقف المعارض"، ودارت بين المثقفين الذين يندرجون تحت كل فئة معارك إيديولوجية وسياسية شتى اتسمت بعضها بالعنف الشديد والقمع السياسى المباشر، لدرجة توقيع عقوبات بالإعدام على بعض المثقفين المعارضين؛ مما جعل سنوات الاستقلال فى بعض الأحيان تكاد أن تكون أقسى وأعنف من سنوات الاحتلال!

ويمكن القول أنه لا يمكن إطلاقاً فى مقال وجيز الإلمام بالتاريخ الزاخر للمثقفين العرب وللأدوار المتنوعة التى قاموا بها. غير أنه لا يمكن الحديث عن نهضة ثقافية عربية مرغوبة بغير التحديد الدقيق للمشكلات التى تواجه المثقف العربى اليوم واستطلاع نوع العطاء الذى يمكن أن يقدم للإسهام فى عبور المرحلة التاريخية العربية الراهنة، والتى تتسم بسيادة الشمولية والسلطوية من الناحية السياسية وبالتطرف الفكرى من الناحية العقائدية، إلى آفاق الديمقراطية والانفتاح المعرفى والتفاعل الحضارى المفتوح مع الآخر.

وهناك دراسات عربية متعددة كتبت عن المثقفين العرب فى المراحل التاريخية المختلفة التى مرت بها الأمة العربية من العصر الحديث حتى المرحلة المعاصرة. وهى تختلف فى مقارباتها المنهجية وفى قيمتها الفكرية. غير أنه لفت نظرى - وأنا أعد نفسى لمعالجة الموضوع - كتابٌ بالغ الأهمية بعنوان "المثقف العربى: همومه وعطاؤه" أشرف على إعداده الباحث الفلسطينى العربى المرموق الدكتور أنيس صايغ وشاركت فيه نخبة من ألمع المفكرين العرب. وقد نشر هذا الكتاب مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسه عبد الحميد شومان (بيروت، ١٩٩٥)، ويلفت النظر فى هذا الكتاب المرجعى الهام الذى يستحق دراساته العميقة تحليلات متنوعة المقدمة العميقة التى كتبها الدكتور أنيس صايغ. والتى رصد فيها أبرز الظواهر المتعلقة بالمثقفين العرب والتى تحتاج إلى مناقشة نقدية. وقد حدد فى هذا المجال أربع ظواهر.

الظاهرة الأولى أن المشكلات التى يواجهها المثقف العربى ليس بالضرورة أن تكون خارجية.

والظاهرة الثانية أن الظروف الصعبة التى عادة ما تحد من قدرة المثقف على الانطلاق قد تكون هى بذاتها حافزاً للإنجاز.

والظاهرة الثالثة أن الثقافة قد لا تشكل وحدها سلاحًا يتصرف به المثقف على واقعه المتخلف.

والظاهرة الرابعة هي أن الثقافة لا تتسم - بحكم طبيعتها - بالسكون بل هي في حالة تحرك دائم وتحول مستمر، ومن هنا أهمية رصدها في المراحل التاريخية المختلفة. وأحسب أن كل ظاهرة من هذه الظواهر التي رصدها بدقة الدكتور أنيس صايغ تحتاج إلى تحليل عميق يكشف عن أبعادها من ناحية، ويربط كلاً منها بالسياق التاريخي من ناحية أخرى.

وبعبارة موجزة في بحث الأدوار المتغيرة للمثقف العربي، لا بد لنا أن نمارس التحليل الثقافي بكل أبعاده الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ حتى نحدد الإمكانيات التي يمتلكها المثقف العربي في الوقت الراهن، وقدرته على تغيير المجتمع العربي في ضوء التحولات الكبرى التي أحدثتها العولمة في بنية المجتمع العالمي المعاصر.

(١٢)

المثقفون العرب في عصر العولمة !

هناك أدوار متعددة لعبها المثقفون العرب منذ بداية النهضة العربية الحديثة حتى الآن. وأبرز هذه الأدوار تشخيص تخلف المجتمع العربى من الجوانب السياسية والاقتصادية والسياسية، واستنهاض همم الشعوب العربية عن طريق تطوير التعليم وإنشاء الصحف ورفع معدلات الوعي الجماهيرى بأهمية السير فى طريق النهضة الشاملة.

وفى دور آخر ومهم من أدوارهم ارتحل عدد من أبرز المثقفين العرب إلى أوروبا، وعادوا وألّفوا كتباً هامة عن مشاهداتهم الميدانية وعن تحليلهم لقيم الحضارة الغربية ومحاولاتهم لزرع بعضها فى البيئة العربية.

ولم يتخل المثقفون العرب فى البلاد العربية المستعمرة عن خوض النضال الوطنى وتعبئة الجماهير وحشدها ضد الاستعمار والاحتلال.

وحين حانت لحظة الاستقلال الوطنى فى الخمسينيات اندفع المثقفون العرب للمشاركة فى حكم بلادهم، سواء عن طريق الإصلاح أو بانتهاج أسلوب الانقلاب أو الثورة، وشارك كثير من مثقفى العرب ممن لم يدخلوا فى إطارات السلطة الحاكمة فى الجهد العلمى والفكرى لرسم ملامح التنمية المستدامة والنهضة الشاملة للمجتمع العربى.

غير أن المثقفين العرب واجهوا في مسيرتهم الطويلة تحديات متعددة حاولوا مجابهتها بطرق شتى وباجتهادات متنوعة.

ولعل التحدي الأول تمثل في التزوع إلى اعتبار التخلف بكل أبعاده مرده إلى الاستعمار الأجنبي، مما أدى إلى تجاهل الأسباب الكامنة في صميم المجتمع العربي، والتي أدت إلى بلورة ظاهرة التخلف.

ولعل أهم هذه الأسباب هو استمرار ميراث الاستبداد الذي عرفته الدولة الإسلامية عبر قرون متعددة في الدول التي نالت استقلالها، والتي تحول بعضها - بالرغم من الماضي شبه الليبرالي الذي عرفته - إلى دول شمولية أو سلطوية.

كذلك لا يمكن تجاهل ارتفاع معدلات الأمية، مما أدى إلى انخفاض الوعي الاجتماعي لدى الجماهير العريضة، بالإضافة إلى تخلف نظم التعليم، واعتمادها على التلقين أساسًا وليس على تربية العقل النقدي.

وإذا أضفنا إلى ذلك تخلف البنى الاقتصادية، لأدركنا أن إلقاء مسئولية التخلف على عاتق الاستعمار الأجنبي، فيه محاولة للهروب من تحديد الأسباب الداخلية للتخلف.

ولا يمكن من ناحية أخرى القول أن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية الصعبة التي أحاطت بالمثقفين العرب حدت من قدرتهم على العطاء، وذلك لأن التحديات يمكن أن تخلق استجابات إبداعية.

ومطالعة السجل التاريخي للأدوار المهمة التي لعبها المثقفون في المجتمعات الأوروبية منذ بداية النهضة ويزوغ عصر التنوير، وكذلك في المجتمعات الآسيوية كاليابان والصين، تشهد على أن الصعوبات والعقبات قد تكون في ذاتها حافزًا للإبداع المثقفين في مجال مواجهة مشكلات مجتمعاتهم، والمثقفون في مسعاهم الاجتماعي لا يحتاجون فقط إلى معرفة دقيقة بتاريخ بلادهم وتاريخ العالم، ولا بسماة الشخصية القومية السائدة، ولا بالسماة الأساسية للأنساق السياسية والاجتماعية لمجتمعاتهم، ولكنهم - بالإضافة إلى ذلك - هم في حاجة إلى تبنى نسق متكامل من القيم، أبرزها الانتباه إلى الوطن، وتبنى فكرة القومية العربية، وقبل ذلك كله قيمة الالتزام. فالمثقف الملتزم هو الذي يمكن أن يناضل بشكل منهجي ضد كل علامات التخلف، وهو الذي يجيد التعبير

عن المصالح الأساسية للجهاز وأهم هذه المهام قاطبة هو القدرة على قراءة التحولات الأساسية في بنية النظام العالمى. وأبرز هذه التحولات قاطبة هو الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى الذى كان يقوم على مؤسسة السوق، إلى نموذج حضارى جديد هو مجتمع المعلومات العالمى، الذى يدور حول فضاء عام جديد تمامًا فى تاريخ الإنسانية، هو ما يطلق عليه الفضاء المعلوماتى Cyber Space.

بعبارة موجزة نحن نعيش فى عصر العولمة بكل تجلياتها. والعولمة عملية تاريخية هى نتاج تراكمات شتى فى المجتمع العالمى، أبرزها على الإطلاق الثورة العلمية والتكنولوجية، التى جعلت العلم مصدرًا أساسيًا من مصادر الإنتاج، والثورة الاتصالية الكبرى، التى تتمثل فى البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت.

ويمكن لنا - بالرغم من الاختلافات الجسيمة حول تعريف العولمة وبيان ماهيتها الحقيقية - تعريفها إجرائيًا بأنها سرعة تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم بغير حدود ولا قيود.

وهكذا إذا أصبحنا فى عصر العولمة نعيش فى الزمن الواقعى Real Time، بمعنى أصبح سكان الكوكب جميعًا قادرين على متابعة الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية لحظة وقوعها، مما خلق نوعًا من أنواع الوعي الكونى، والذى هو ضرب جديد من ضروب الوعي، سيؤدى على المدى الطويل - إلى تخلق ثقافة كونية.

وإذا كان المثقفون العرب قد دخلوا فى معارك إيديولوجية شتى دارت حول العولمة، حيث رفضها البعض منهم رفضًا مطلقًا باعتبارها صورة من صور الاستعمار الجديد، وقبلها آخرون باعتبارها مفتاح التقدم الاقتصادى، فإن المهمة الملقة على عاتقهم اليوم بعد أن هدأت عواصف الجدل النظرى، هو كيف يمكن لهم أن يوجهوا مجتمعاتهم للتفاعل الخلاق مع العولمة، بهدف تقليل الخسائر وتعظيم المكاسب وفق رؤية استراتيجية بصيرة.

ومما لا شك فيه أن العالم اليوم فى عصر العولمة وبحكم تدفق المعلومات والأفكار والصور، قضى على انعزال بعض المجتمعات وبعدها عن التفاعل العالمى الخلاق. ومن هنا بات يقع على عاتق المثقفين العرب بعد أن انتهت المعركة الإيديولوجية الكبرى بين

صراع الحضارات وحوار الثقافات، تهيئة المجتمعات العربية للتفاعل مع الآخر من منظور الندية المعرفية ويدون تهويل أو تهوين.

لقد شهدت الممارسات الفكرية في العقود الماضية لعدد من المفكرين العرب النظر إلى الآخر الغربى، وكأنه يمثل قمة التقدم والرقى، ولذلك دعوا إلى احتذاء النموذج الحضارى الغربى بالكامل سياسة واقتصاداً وثقافة. وهم فى هذا الاتجاه تجاهلوا الدراسة النقدية لمنطلقات وممارسات الحضارة الغربية، والتي تحفل بعدد من السلبيات، بالإضافة إلى إيجابياتها المشهودة.

وهناك فريق آخر من المثقفين العرب هونوا بشدة من مكانة الحضارة الغربية، بل إن بعضهم من ذوى الاتجاه الإسلامى المتشدد نعتوها بأنها حضارة ملحدة وكافرة وينبغى الحذر من تطبيقها، وفى قول آخر ينبغى شن الحرب عليها بلا هوادة!

كلا الموقفين يجافى النظرة الموضوعية للحضارة الغربية من ناحية، ويتجاهل النقد الذاتى للحضارة العربية الإسلامية من ناحية أخرى.

كيف نقيم التوازن بين النقد الذاتى المطلوب وبين نقد الآخر؟ هذه هى المهمة الأساسية للمثقفين العرب فى عصر العولمة، حيث تقاربت المسافات وانضبط الزمن! غير أن القيام بهذه المهمة ليس سهلاً على الإطلاق، لأن لدينا المشكلة المزمنة فى المجتمع العربى المعاصر وهى علاقة المثقفين العرب بالسلطة.

وهذه العلاقة بالغة التعقيد من ناحية، وتختلف اختلافات متعددة من بلد عربى إلى بلد آخر.

ولاشك أن قمع المثقفين النقديين ممارسة معروفة فى كل البلاد العربية تقريباً. غير أننا ونحن فى عصر العولمة حدثت تحولات أساسية فى مجال العلاقة بين السلطة والمثقفين. وذلك لأن تجليات العولمة السياسية يمكن تحديدها فى شعارات ثلاثة، هى: الديمقراطية واحترام التعددية واحترام حقوق الإنسان.

وهكذا أصبحت الديمقراطية مطلباً عالمياً، وأصبحت عديد من النظم العربية تحت ضغوط السياسيين والمثقفين العرب فى الداخل، والضغوط الخارجية مطالبة بالتحول من الشمولية والسلطوية إلى الليبرالية.

وهذه هى العملية التى أصبح يشار إليها اليوم باسم الإصلاح السياسى، وهذا الإصلاح فى الواقع - إن شئنا أن نكون واقعيين - ليست مهمة النظم السياسية الحاكمة فحسب، بل هى مهمة المجتمع العربى بكل مؤسساته، وفى مقدمة ذلك الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى وروابط المثقفين واتحادات الكتاب. بل إن الجماهير العريضة نفسها مدعوة لكى تغير من قيمها وسلوكها لتكون أكثر إيجابية، وأكثر قدرة على المشاركة فى صنع القرار.

ولاشك أن شبكة الإنترنت ساعدت على خلق فضاء عام جديد ظهر فيه فاعلون سياسيون لا سابقة لهم هم المدونون، الذين ينشرون على الشبكة مدوناتهم الزاخرة بالنقد السياسى العنيف أحياناً والموجه ضد النظم السياسية الحاكمة وبعيداً عن رقابتها، لأنها فى الواقع تسبح حرة طليقة فى الفضاء المعلوماتى!

آن للمثقفين العرب أن يجددوا أساليبهم فى مجال النضال الديمقراطى والتنمية الثقافية.

(١٣)

تحديات النهضة الثقافية العربية

تشهد سجلات الفكر العربى المعاصر على أن المثقفين العرب لم يتوانوا عن ممارسة النقد الثقافى الشامل لسلبيات المجتمع العربى. فعلوا ذلك كمثقفين أفراد، نشر بعضهم من أصحاب القامات الفكرية العالية كتبًا بالغة الأهمية أثرت على وعى المثقفين فى الشرق والمغرب والخليج.

وبعض هؤلاء المثقفين كانوا أصحاب مشاريع فكرية متكاملة، تمثلت فى سلسلة من الكتب المترابطة التى انطلقت من صياغة مشكلة بحثية رئيسة، تفرعت عنها مشكلات فرعية متعددة.

ولعل أبرز أصحاب هذه المشروعات الفكرية المتكاملة هم الدكتور محمد عابد الجابرى فى سلسلة كتبه الهامة عن العقل العربى، والدكتور محمد أركون الذى قدم قراءة جديدة للفكر العربى الإسلامى معتمدًا فى ذلك على المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية، والدكتور حسن حنفى فى كتاب "التراث والتجديد" وما تبعه من كتب متعددة أخرى، والدكتور الطيب تزيى فى كتاب "من التراث إلى الثورة"، وما تبعه من كتب أخرى.

وقد اختلفت المناهج التى طبقها أصحاب هذه المشروعات الفكرية الكبرى، وإن كانوا جميعًا على دراية وثيقة بالمناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية، مثل

الدراسات الفينومولوجية والأنثروبولوجية، وتحليل الخطاب، والمدرسة الماركسية الحديثة.

ومن هنا يمكن القول أنه إذا أردنا أن نتبع الجهد الفكري والنقدي لأجيال المثقفين العرب، لابد أن نقف عند عدد منهم ركزوا تركيزًا خاصًا على الخصائص الحاكمة للمجتمع العربي.

ومن أبرز المحاولات في هذا الاتجاه رؤية محمد أركون للمجتمع العربي باعتباره نصًا جامدًا لا بد من تفكيكه، وهو عند محمد عابد الجابري بمثابة عقل متهافت، وأخيرًا هو عند المفكر هشام شرابي بنية اجتماعية قمعية.

ويمجد "أركون" هدفه الأساسي من مشروعه وهو التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (الذي يطلق عليه المخيال)، ودرجات انبثاقها وتداخلها وصراعها في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي.

وفي رأيه أن أحد أسباب الأزمة العميقة في المجتمع العربي هو سيطرة الفهم الأسطوري للدين، والذي كان من شأنه أن يخفي الجوانب العقلية فيه. ويرى أنه بدون الكشف عن جذور هذا الفهم الأسطوري وتعريفه وإظهار حقيقة الممارك السياسية والاجتماعية التي دارت باسم فهم خاص للنص الإسلامي كغطاء ديني، لا يمكن للمجتمع العربي أن يتقدم.

أما "محمد عابد الجابري" فهو ينظر للمجتمع العربي باعتباره عقلاً متهافتًا يحتاج إلى تحديث، لأنه عقل ساكن هيمن الجمود على جنباته، وهو يحتاج إلى نقد جذري يكشف عن الأنظمة المعرفية الأساسية التي يقوم عليها. وهذه الأنظمة ثلاثة، وهي "النظام المعرفي البياني" الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين كنصوص)، و"النظام المعرفي العرفاني" الذي يؤسس قطاع اللامعقول في الثقافة العربية الإسلامية (طريق الإلهام والكشف). وأخيرًا "النظام المعرفي البرهاني" الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)، والبرهان في العربية هو الحجة الفاصلة البيئية.

والجابري يرد أزمة المجتمع العربي إلى تفكك هذه النظم الثلاثة واختلاط مفاهيمها وتداخلها. وهذا التداخل يسميه التداخل التلغيفي. الذي أدى إلى تهافت التفكير

العربى. ونصل أخيراً إلى "هشام شرابى" الذى وجد مفتاح أزمة المجتمع العربى المعاصر فى مفهوم المجتمع البطريركى أو الأبوى، والذى أدى إلى تغير اجتماعى مشوه. والمجتمع العربى الأبوى عنده هو المجتمع العربى التقليدى الذى تأثر بالحدائث الأوروبية، وهو عنده يشمل الأبنية الاجتماعية الكلية (المجتمع والدولة والاقتصاد) كما يشمل الأبنية الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية)، والمجتمع العربى التقليدى الحديث يعد - فى نظره - ناتجاً من نواتج هيمنة أوروبا الحديثة، لأن عملية التحديث وفقاً لمعطيات المجتمع الأبوى لا يمكنها إلا أن تكون مبنية على التبعية وعلاقات التبعية تؤدي حتماً لا إلى الحدائث، بل إلى مجتمع أبوى "ملقح بالحدائث"، بحيث أن عملية التحديث تصبح نوعاً من الحدائث المعكوسة! وفى رأى "شرابى" أن النظم السياسية العربية القائمة تحتكر الكلام باعتباره شرطاً للاستقرار والاستمرار. ومن هنا الدور الذى يقوم به ما يسميه الكلام اللا حوارى (المنولوج). وفى جميع أشكال الخطاب البطريركى الحديث يظهر نمط الخطاب اللا حوارى فى ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم!

غير أنه يلفت نظرنا إلى أن النمط اللا حوارى موجود فى صلب الخطاب ذاته، بمعنى أنه ليس ناجماً عن القوة أو السلطة وحدها، بل أيضاً عن اللغة ذاتها، لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار.

وخطورة الخطاب اللا حوارى حين يسود المجتمع تبدو فيما يتعلق بنظرية المعرفة، وذلك فيما يتعلق بطريقة إثبات الحقيقة أو تقدير صحة الوقائع. وبناء على ذلك لا يظهر فى الكلام أو الكتابة على النمط اللا حوارى أى شك أو تردد. فالحقيقة التى تؤكد فى الخطاب اللا حوارى هى الحقيقة المطلقة، المرتكزة أولاً وأخيراً على الوعى أو على الخيال الاجتماعى. وسيادة هذا الخطاب فى المجتمع يعنى فى الواقع نقياً لخطاب الآخر. وذلك لأن الحوار - على العكس - يعنى أنه ليس هناك خطاب نهائى، على أساس أن حرية التساؤل وحدها هى التى تؤدي إلى المعرفة الحقة. فالحقيقة ليست من فعل السلطة، بل هى نتيجة بحث ونقد واتفاق فى الرأى والنظر.

فى ضوء هذه المداخل الثلاثة لتشخيص أزمة المجتمع العربى المعاصر، يمكن القول أنه بالرغم من اختلاف الزوايا التى نظر منها كل مفكر من المفكرين الثلاثة للأزمة، إلا أنها جميعاً يمكن اعتبارها تشخيصاً متكاملًا.

وعلى ذلك يمكن أن نطرح سؤالاً أساسياً: هل يمكن إحياء المجتمع العربي المعاصر عن طريق المواجهة المباشرة مع كل السلبيات التي أبرزها هؤلاء المفكرون؟

فلنتظر إلى التشخيص الأول حيث ركز "محمد أركون" على هيمنة النص الديني على مختلف جنبات المجتمع العربي، وامتدت سطوته إلى كل الميادين في السياسة والاقتصاد والثقافة. ولنحاول أن ندرس واقع المجتمع العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة، سنجد سيطرة لتفسيرات محافظة ورجعية تخلط التفسير العقلاني بتفسيرات تعكس فكراً أسطورياً وخرافياً لا علاقة له إطلاقاً بالتأويل الصحيح للقرآن الكريم أو السنة النبوية.

وقد صدق "محمد أركون" حين أكد أن تفكيك هذه النصوص بتفسيراتها الرجعية نقطة بداية لإحياء المجتمع العربي المعاصر. فقد شهدنا زيادة معدلات الفتاوى الدينية التي تقوم على تحريم عديد من الأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية، وتأسيس قنوات فضائية دينية يقوم خطابها الديني على أساس تفسيرات أسطورية وخرافية، مما أسهم في صياغة عقل جمعي جماهيري يتسم باللاعقلانية، ويفتقر إلى معرفة مبادئ التفكير العلمي.

ومن ناحية أخرى، تبدو أهمية الكشف الذي توصل إليه "محمد عابد الجابري" في التمييز بين النظام المعرفي البياني والعرفاني والبرهاني. وذلك لأن الخطاب العربي المعاصر لو درسناه بطريقة نقدية، لاكتشفنا أن البلاغة فيه تجور على استخدام المنطق وصياغة الحجج العقلانية المقنعة، كما أنه في حالات أخرى تختلط فيه أوهام الإلهام والكشف بالصياغات البلاغية الفارغة من المضمون، مع بعض الحجج التي لا تستند إلى أساس منطقي متماسك.

وإذا تأملنا أخيراً في تشخيص "هشام شرابي" للمجتمع الأبوي العربي المعاصر حيث تتحكم السلطة في صياغة الخطاب الصادر عنها، والذي يتسم أساساً بأنه خطاب لا حوارى، بمعنى أن السلطة تزعم فيه أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، وتتزعج في نفس الوقت إلى رفض الاستماع إلى خطاب الآخر وإقصائه من الساحة تماماً - لأدركنا عمق الأزمة الديمقراطية التي يمر بها المجتمع العربي المعاصر.

كيف يمكن لنا أن نتجاوز سليات المجتمع العربى المعاصر؟

هناك أولاً حاجة لخطاب دينى جديد كما حاول أن يفعل حسن حنفى فى كتبه المتعددة؛ حيث يركز بصورة عقلانية على المتن الرئيس، وتقصد المقاصد العليا للدين، ولا يستدرج إلى مناقشة الهوامش التى تستند إلى تفسيرات غير عقلية للنصوص الدينية، بغرض تقييد الحركة الاجتماعية للمواطنين فى الملبس والمأكل والحديث، بل فى السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

ونحن من ناحية أخرى فى حاجة ماسة إلى تنقية الخطاب العربى المعاصر من البلاغيات الفارغة من المعنى، من ناحية، ومن التهويمات الصوفية من ناحية أخرى، والتركيز الشديد على النظام البرهانى الذى يقوم على نظرية المعرفة المعاصرة التى استطاعت أن تفصل فصلاً تاماً بين العقل والأسطورة، واعتمدت فى ذلك أساساً على المنهج العلمى من ناحية، وعلى المشاهدات الميدانية التى تسجلها العلوم الاجتماعية المختلفة، والتى تقوم على الثبات والصدق.

غير أن المطلب الثالث وهو تنقية المجتمع الأبوى العربى من كل مظاهر "الأبوية" سواء فى ذلك سلطة الرؤساء السياسيين أو شيوخ القبائل أو أرباب الأسر، فتبدو حقاً مهمة بالغة الصعوبة!

فالنخب السياسية العربية الحاكمة بغض النظر عن النظم السياسية التى تحكم باسمها ملكية كانت أو جمهورية، مازالت مصرّة على خطابها اللاهوارى الذى ينفى الآخر. وهذه الحقيقة تترجم فى المجال السياسى باحتكار السلطة والممانعة فى مجال مشاركة الجماهير فى اتخاذ القرار. كما أن السلطات الاجتماعية التقليدية - بالرغم من التغيرات الكبرى التى لحقت بينية المجتمع العالمى - مازالت متشبثة بالحفاظ على نفوذها التقليدى.

ومع كل هذه الصعوبات فى مجال إحياء المجتمع العربى المعاصر، فهناك مؤشرات على أن الديموقراطية ستشق طريقها فى تربة المجتمع العربى المعاصر، بعد أن أصبحت فى عصر العولمة شعاراً عالمياً، كما أن نجم العقلانية لا بد أن يسطع بالرغم من شيوع سحابات الفكر الخرافى، فذلك أصبح الشرط الأساسى لنهضة الأمم ورفى الشعوب.

(١٤)

أشباح الماضي وآفاق المستقبل

العالم كله شرقه وغربه شماله وجنوبه، مشغول بالمستقبل، ونحن في المجتمع العربي المعاصر قابعون في كهف الماضي نتعبد في محرابه وتخيلنا أشباحه، وبعضنا من ذوى العقليات الرجعية يحاول إقناعنا بأن الماضي بكل ما دار فيه يصلح لكي يكون مرجعيتنا في الحاضر ويوصلتنا للمستقبل!

لقد عاجلنا من قبل موضوع تحديات النهضة الثقافية العربية، وأبرزها عدة سلبيات، أهمها على الإطلاق هيمنة النص الديني وخصوصاً تأويلاته غير الصحيحة وتأثيراته على قيم واتجاهات جماهير المسلمين قرونًا طويلة، وتهافت الخطاب العربي بحكم الخلط الواضح بين المستويات المعرفية البرهانية والبيانية والعرفانية، مما يفقده التماسك ويحرمه من الإقناع.

وإذا أضفنا إلى ذلك سيادة القيم الأبوية في المجتمع العربي من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية، مما يكرس قيم الخوف والخضوع، لأدركنا أن أزمة المجتمع العربي بالغة العمق حقًا.

غير أن هنا بعدًا آخر فاتنا أن نشير إليه في هذا السياق. وهو ما بدأنا به المقال ويتمثل أساسًا في الاستنجاد بخبرات الماضي لحل مشاكل الحاضر، في حين أن آفاق

المستقبل لا يتم استطلاعها بالشكل المنهجي الذي ترسم به المجتمعات المتقدمة خرائط مستقبلها.

ويمكن القول أنه نشأ في المجتمع الغربي منذ عدة عقود مبحث علمي جديد هو علم المستقبل Futurology، والذي يُعنى بتطبيق مناهج وأساليب بحثية شتى لاستشراف المستقبل من الزوايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد نشرت حول المستقبل كتب بالغة الأهمية وتقارير عالمية شهيرة.

ومن أبرز هذه الكتب على الإطلاق كتاب "توفر" "صدمة المستقبل" الذي ترجم إلى عشرات اللغات الحية، وأصبح المرجع الذي استطاع تحفيز الرأي العام العالمي للاهتمام بالمستقبل. وأتبعه بنشر كتاب "الموجة الثالثة"، والذي تحدث فيه باستفاضة عن التحول من نموذج المجتمع الصناعي إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمي، وأخيرًا نشر كتابه "تحولات السلطة"، والذي هو إبداع خالص في رسم خريطة المجتمع العالمي الراهن، بكل ما تزخر به من تضاريس متنوعة.

أما التقارير الدولية التي ذاع صيتها في العالم فأبرزها كان التقرير الذي أصدره "نادي روما"، وهو مركز بحثي عالمي وعنوانه "حدود النمو"، والذي تضمن رؤية تشاؤمية عن مستقبل العالم، على أساس أن نضوب موارد الكون سيؤدي إلى كارثة إنسانية لا حدود لها.

غير أن تقديرًا آخر صدر عن مجموعة من المفكرين اليساريين في أمريكا اللاتينية نشر بعنوان "نموذج باروليتشي"، وقد تضمن نقدًا عنيفًا لتقرير "نادي روما" لأن استشرافه للمستقبل قام على أساس بقاء النظام الرأسمالي بما يتضمنه من توزيع ظالم للإنتاج على مستوى العالم إلى الأبد، مع أنه لو تغير هذا النظام الذي اعتدى بوحشية على الموارد الطبيعية للكون، جريًا وراء التراكم الرأسمالي وجنى الأرباح الفاحشة، لتغير الوضع واعتدل الميزان الكوني - إن صح التعبير - وما شهدنا خطورة الاحتباس الحراري التي تهدد الكون في الوقت الراهن.

غير أن الدراسات المستقبلية في العالم تمر بأزمة حقيقية. وهذه الأزمة تُرد إلى سببين رئيسين: الأول هو التغيرات الجسيمة في الوضع العالمي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي

وكتلة الدول الاشتراكية ونهاية عصر الحرب الباردة، وزوال نظام الثنائية القطبية الذى هيمن على مجمل القرن العشرين من ناحية، والثانى هو اللحظة التاريخية التى تمر بها العلوم الاجتماعية الغربية والتى تتسم بسقوط النظريات القديمة والصراع حول تأسيس نظريات جديدة، من ناحية ثانية.

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه: ما العلاقة بين انهيار النظام العالمى القديم وأزمة الدراسات المستقبلية؟

لقد أجبنا عن هذا السؤال من قبل فى كتابنا "الزمن العربى والمستقبل العالمى" الصادر عن دار المستقبل العربى عام ١٩٩٨.

وكان خلاصة رأينا أنه فى الواقع أن هناك علاقة وثيقة. ويبان ذلك أن النظام العالمى القديم الذى سيطر على مناخه السياسى والفكرى الصراع الحاد والعنيف بين الرأسمالية والماركسية، كان يتسم بالثبات النسبى. ذلك أنه بالإضافة إلى العالم الأول ممثلاً فى الولايات المتحدة الأمريكية وباقى الدول الغربية الرأسمالية المتقدمة، كان هناك العالم الثانى متمثلاً فى الاتحاد السوفيتى وغيره من البلاد الاشتراكية. غير أنه بالإضافة إلى ذلك كان هناك العالم الثالث، ونعنى عالم الأطراف الذى يزخر ببلاد تنتمى إلى ثقافات متباينة، وتطبق فيها نظم سياسية متعددة، وإن كانت تجمعها سمة واحدة، هى تدنى المستوى الاقتصادى، وقصور البنية التكنولوجية، وضعف الإنتاج وانخفاض مستواه.

المعركة بين هذه العوالم الثلاثة كانت محتدمة. العالم الأول يتصدر سباق المنافسة العالمية، من خلال حملة دعائية صارخة تدور حول أفضلية الرأسمالية كاختيار اقتصادى يقود حركة البشر، والليبرالية باعتبارها أرقى نظام سياسى يحقق الحرية الإنسانية، والعالم الثانى الذى يشن حرباً إيديولوجية ضد العالم الأول على أساس أن الماركسية هى وليس غيرها، الإيديولوجية التى سُبُنِي على أساسها المجتمعات الاشتراكية، تمهيداً للوصول إلى المجتمعات الشيوعية، ويبقى بعد ذلك العالم الثالث الذى توزعت ميوله واتجاهاته بين العالم الأول والعالم الثانى، بالإضافة إلى أنه كان - فى كثير من الأحيان - يمثل ساحة الصراع الأساسية العسكرية والسياسية والاقتصادية بين العالم الأول والعالم الثانى.

في ظل هذه الخريطة العالمية بثوابتها وسهاتها الراسخة، كانت تدور الدراسات المستقبلية في الغرب والشرق، في ظل مناخ يتسم في الواقع بالثبات النسبي، وهذا الثبات النسبي كان يتبلور حول الصراع بكل تجلياته العسكرية والسياسية والاقتصادية بين الولايات المتحدة الأمريكية زعيمة ما أطلق عليه "العالم الحر"، والاتحاد السوفيتي زعيم البلاد الاشتراكية وبلاد العالم الثالث التي تدور في فلكه.

في هذه الحقبة الحاسمة من تاريخ الإنسانية، سمح الثبات النسبي للوضع العالمي أن تنمو الدراسات المستقبلية نظريًا، وأن تتبلور عديد من مناهجها وأدوات بحثها. غير أن هذا النمو وقف أمام تطوره الحقيقي، التحيز الإيديولوجي الصارخ في كلا المعسكرين. ففي المعسكر الرأسمالي طغى التحيز الرأسمالي على الموضوعية العلمية الواجبة، والتي كان من شأنها أن تشير إلى السلبيات الواضحة في النموذج الليبرالي ذاته، ولا تتجاهل المؤشرات الخاصة بالتفكك الاجتماعي، وتلك المتعلقة بتدهور أحوال الطبقات الاجتماعية الدنيا. ومن ناحية أخرى ظهر التحيز الصارخ في المعسكر الاشتراكي على أساس التنبؤ بالانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي، وقرب انتصار الاشتراكية المؤكد.

وانتقل الوضع العالمي من الثبات النسبي الذي ميز التفاعلات الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى سقوط الاتحاد السوفيتي، إلى حقبة تاريخية مختلفة تمامًا، تتسم بالسيولة التي تحكمها ضوابط معينة، وكأنها انتقال من "النظام" إلى الفوضى!

ولم يكن الفراغ الإيديولوجي فقط هو أبرز سمات مرحلة ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، بل إن أحوال الأمم ذاتها - في مختلف القارات - شابتها ظواهر جديدة غير مسبوقة. لقد شاهدنا ثورة عديد من الجماعات اللغوية والإثنية والدينية على الدولة القومية، وبرزت مطالبها السياسية التي تتمثل في حق تقرير المصير، والانفصال عن الدولة الأم، وتأسيس دول جديدة بغض النظر عن امتلاكها لمقومات العيش والبقاء، وكذلك ظهرت المطالب الثقافية لعديد من الجماعات.

غير أن أزمة الدولة القومية والتي تتمثل في خروج عديد من الجماعات عليها، ومطالبتها سواء بالانفصال التام عنها وتأسيس دول جديدة، بالقوة أو بالتراضي السياسي، ليست سوى صورة جديدة واحدة من صور الأزمة. ذلك أن هناك صورة أخرى تتعلق بأزمة الدولة القومية في البلاد الرأسمالية المتقدمة مثل فرنسا وألمانيا

والولايات المتحدة الأمريكية، وتعلق هذه الأزمة بنهاية عصر ما أُطلق عليه من قبل "دولة الرفاهية"، ويعنى بها الدولة التى استطاعت بحكم الارتفاع المتزايد فى معدلات الدخل القومى، أن تصوغ شبكة متكاملة من التأمينات الاجتماعية فى مجال الصحة والبطالة والعلاج، كانت هى بذاتها العاصم من حدة الصراعات الطبقيّة، التى كان يمكن أن تسود هذه المجتمعات.

ونستطيع أن نضيف أسباباً أخرى لأزمة الدولة القومية، بعضها يتعلق باتساع نطاق العولة وخصوصاً العولة الاقتصادية، وبرز الشركات الدولية النشاط، باعتبارها هى وليس غيرها المسيطرة على عملية إصدار القرار الاقتصادى فى عديد من بلاد العالم، وهكذا يمكن القول أنه تشكلت وخاصة فى العقد الأخير، قوة اقتصادية كونية كبرى، تهيمن إلى حد كبير على اقتصاديات العالم، وتضيق كثيراً من حرية صانع القرار الاقتصادى.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك بروز التكتلات الاقتصادية كضرورة اقتصادية تكفل دوام تطور الاقتصاديات القطرية، كما هو الحال فى الاتحاد الأوروبى وغيره من التكتلات، لأدركنا أن صانع القرار الاقتصادى القطرى لابد له أن يتكيف مع الإرادة الجماعية للتكتل الاقتصادى الذى يتمى إليه. ولا بد أن نضع أيضاً فى الاعتبار المنافسات الكبرى التى ستقوم بين التكتلات الاقتصادية.

هذا الوضع العالمى الجديد الذى يتسم بالسيولة الشديدة، وهذا المناخ الفكرى الذى يميزه عدم اليقين، إن كان يمثل بعض العقبات فى الوقت الراهن أمام الدراسات المستقبلية، إلا أن مراكز الأبحاث العالمية تجاوزت هذا الوضع وأصبحت فى حالة تسمح لها باستشراف مستقبل العالم فى العقدين القادمين؛ بحيث أصبحنا قادرين على الحديث عن حالة المستقبل!

(١٥)

الذاكرة التاريخية والتخطيط المستقبلي !

العالم كله - كما ذكرنا من قبل - يعيش حقبة التخطيط المستقبلي للمجتمعات المختلفة، والتي تنتمي إلى ثقافات متعددة.

وهذا التخطيط المستقبلي لا بد له - وقد يكون فيما نقول متناقضاً مع نقدنا السابق لغرق المجتمع العربي في الماضي - لا بد له إن أُريد له أن يكون تخطيطاً مستقبلياً رشيداً أن يوثق الذاكرة التاريخية للمجتمع، وأن يحلل وقائعها تحليلاً موضوعياً ونقدياً في آنٍ واحد.

ونقصد بتوثيق الذاكرة التاريخية الرصد الدقيق للوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي حدثت في المجتمع في مراحل تاريخية سابقة.

والمراحل التاريخية وتقسيمها وتصنيفها تثير مشكلة منهجية في علم التاريخ وهي ما يطلق عليها مشكلة "التحقيب" Periodization. ونعني بذلك تقسيم تاريخ أى مجتمع إلى حقبة تاريخية متمايزة، وتحديد بداية ونهاية كل حقبة. وهذه بالذات من المشكلات التي يختلف بشأنها المؤرخون في كل مجتمع. وذلك لأن تحديد الحقبة يعتمد على مفهوم آخر هو "القطيعة التاريخية" Historical break ، بمعنى نهاية حقبة وبداية حقبة جديدة.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد، فلنضرب مثلاً من التاريخ المصرى المعاصر.

هناك اتفاق بين المؤرخين على أن ثورة يوليو ١٩٥٢ بدأت فى هذا التاريخ، ولكن متى انتهت؟

أولاً هناك خلاف هل كانت انقلاباً أم كانت ثورة؟

خصوم الثورة يجتزلونها فى كونها كانت مجرد انقلاب عسكرى قام به الضباط الأحرار الذين حكموا المجتمع المصرى باستخدام القوة وممارسة القمع على الجماهير. بعبارة أخرى هؤلاء الضباط الأحرار، - فى نظر هذا الفريق من المؤرخين - أقاموا حكماً استبدادياً ألغى الأحزاب السياسية، وأقام بدلاً منها حزباً واحداً اعتمدوا عليه فى الحكم.

غير أن هناك فريقاً آخر من المؤرخين يقبل ابتداء بأن ما حدث كان فعلاً انقلاباً عسكرياً، غير أنه سرعان ما تحول إلى ثورة، لأن الضباط الأحرار طبقوا فى الواقع برنامج الحركة الوطنية المصرية الذى صاغته القوى السياسية المختلفة من اليمين إلى اليسار، وكان الهدف منه فى الواقع ليس مجرد الإصلاح، وإنما تأسيس انقلاب اجتماعى يقوم أساساً على الإصلاح الزراعى ورفع شأن الفلاحين والعمال، وإقامة صناعة حديثة فى مصر، والتغيير النوعى فى أدوات وعلاقات الإنتاج.

وهكذا يمكن القول - فى رأى هذا الفريق من المؤرخين وأنا أؤيدهم - أن ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كانت بالفعل انقلاباً ولكنه سرعان ما تحول إلى ثورة حاولت تحقيق العدل الاجتماعى الذى سعت الجماهير المصرية إلى تحقيقه منذ عام ١٩٤٥ على الأقل، وهو تاريخ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى عام ١٩٥٢.

غير أن الجماهير والأحزاب السياسية فشلت فى حل المشكلة الوطنية التى تتمثل فى إجلاء الاحتلال الإنجليزى عن مصر، وحل المشكلة الاجتماعية، والتى هى عبارة عن الفجوة العميقة بين الأغنياء والفقراء.

وإذا تركنا هذا الخلاف المبدئى جانباً نظل أمامنا الإجابة عن السؤال الذى طرحناه فى البداية، وهو متى انتهت ثورة يوليو ١٩٥٢؟

في قول أنها انتهت بوفاة زعيمها جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠. غير أنني أرى أنها انتهت في الواقع في ٥ يونيو ١٩٦٧، وهو تاريخ الهزيمة التي لحقت بمصر في الحرب ضد الدولة الإسرائيلية.

ومبررى في هذا الرأي أن الثورة حين قامت أعلنت عدة مبادئ، منها تكوين جيش قوى قادر على الدفاع عن البلاد، وإقامة حياة ديموقراطية سليمة. غير أن التجربة أثبتت - من واقع تحبط قرارات القيادة السياسية قبل وأثناء الحرب - بالإضافة إلى الضعف الشديد في المستوى المهني للقيادات العسكرية - أن الثورة لم تف بوعودها للشعب، ومن هنا منطوق أن نقول إنها انتهت بالفعل عام ١٩٦٧ ونعنى ذلك بالمعنى التاريخي للكلمة.

توثيق الذاكرة التاريخية إذا وتحليلها موضوعيًا ونقديًا مهمة أساسية ينبغي أن تسبق أى تخطيط مستقبلي. وذلك لأنه من الضروري لأى مجتمع أن يستخلص العبرة من تاريخه الماضي، حتى يتلافى السلبيات التي عرفت مسيرة تقدمه.

غير أننا في مجال التحليل الموضوعي والدراسة النقدية للوقائع نصطدم بمشكلة تأويل التاريخ. بعبارة أخرى الوقائع التاريخية أمامنا وقد وثقناها بالفعل من مختلف المظان والمصادر، ولكن كيف يمكن لنا أن نؤول هذه الوقائع!

هنا تظهر لنا مشكلة التفسير في العلوم الاجتماعية. فلا يكفي حتى في البحوث الميدانية الاعتماد على المؤشرات الكمية ونشر الجداول الإحصائية، وإنما لابد من تفسيرها. والتفسير - بحسب أدق التعريفات في فلسفة العلوم - هو وضع الظاهرة المفسرة في سياق قانون عام.

غير أن هذه الإجابة لا تحل المشكلة، لأنه سيثور سؤال عن طبيعة هذا القانون العام.

ويمكن القول أن فلاسفة التاريخ المشاهير مثل توينبي في كتابه المعروف "دراسة للتاريخ"، ويشير م. سوروكين في موسوعته النادرة "الديناميات الاجتماعية والثقافية" حاولوا صياغة قوانين عامة عن التطور الاجتماعى والتغير الثقافى.

بعبارة أخرى، قدموا نظريات عن نشأة وانحيار المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم يمكن - في مجال تأويل التاريخ - الاستناد إلى هذه النظريات.

وفي ضوء ذلك يمكن القول أننا لو كنا بصدد تخطيط مستقبل لدولة مثل مصر فلا بد أولاً من تحليل الحقبة التاريخية التي بدأت بإصدار دستور عام ١٩٢٣، حتى نهاية الحقبة بقيام انقلاب أو ثورة ١٩٢٣.

ونفس التطبيق ينبغي أن يتم بالنسبة لبلد كالكويت على سبيل المثال. لا بد من دراسة التجربة الديموقراطية في الثلاثينيات، إن أريد رسم تخطيط مستقبل للدولة الكويتية. توثيق الذاكرة التاريخية وتحليلها موضوعيًا ونقديًا إذاً هو الخطوة الأولى اللازمة قبل الشروع في التخطيط للمستقبل لمجتمع ما.

غير أن الخطوة الحاسمة الثانية هي ضرورة القراءة المستوعبة والنقدية للتغيرات الأساسية التي لحقت ببنية المجتمع العالمى.

وذلك لأن أى تخطيط مستقبلى لا يقوم على أساس فهم التحولات الكبرى التى حدثت فى العقود الأخيرة يعد لا معنى له فى الواقع، لأن المستقبل لابد أن يبنى على ما حدث فى الحاضر.

غير أن رسم خريطة معرفية للتغيرات التى لحقت ببنية المجتمع العالمى ليست هينة ولا ميسورة. لأنه يقتضى الرصد الدقيق لهذه التغيرات من ناحية، وفهم المنطق الكامن وراء كل تحول من ناحية أخرى، فى ضوء منهج تكاملى يغطى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

ورسم هذه الخريطة يقتضى أولاً تحديد القطيعة التاريخية التى حدثت بين نهاية نموذج المجتمع الصناعى وصعود نموذج مجتمع المعلومات العالمى، والذى يتمثل أساساً فى بداية عصر البث التليفزيونى الفضائى من ناحية، ويروز شبكة الإنترنت من ناحية أخرى، والتى تمثل فضاء عامًا جديدًا تتم فيه تفاعلات عديدة ومتنوعة لم تشهد الإنسانية له مثيلاً من قبل.

غير أنه بالإضافة إلى ذلك لابد من التركيز على الظاهرة الكبرى التى تملأ الدنيا وتشغل الناس وهى العولمة.

والعولمة - كما صغنا من قبل تعريفًا إجرائيًا لها - "هى سرعة تدفق المعلومات والأفكار ورؤوس الأموال والسلع والخدمات والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم بغير حدود ولا قيود".

وهذا التعريف الإجرائى يمنحنا فى الواقع فرصة لتحديد العمليات الأساسية التى تنطوى عليها العولمة. غير أنه لا يغنى فى فهم تناقضات العولمة ذاتها باعتبارها عملية تاريخية.

فهناك أولاً أنصار العولمة الذين يعتبرونها حلاً شاملاً لمشكلات الاقتصاد والتطور الاجتماعى. وهناك فريق آخر يعتبرها أكبر عقبة فى سبيل تنمية المجتمعات عمومًا، ومجتمعات العالم الثالث خصوصًا.

ومن ثم لابد لصانع القرار - أيا كان - الذى سيتصدى للتخطيط المستقبلى لمجتمع ما أن يكون قادرًا على فهم وتحليل تناقضات العولمة. وقبل ذلك تكون له القدرة على اتخاذ موقف رشيد، لا يتمثل فى رفض العولمة بطريقة مطلقة لأن هذا فى حد ذاته مستحيل عملاً، أو فى قبولها بشكل كامل، فذلك يمكن أن يؤدى إلى الإضرار بالمصالح القومية.

ومن هنا تدعو الحاجة إلى صياغة حل يقوم على التآليف الخلاق بين جوانب العولمة المتعددة بحيث يقلل ذلك من الخسائر ويعظم من المكاسب.

غير أن القدرة على صياغة هذا الحل التآليفى الخلاق لا يمكن أن تبلور إلا إذا صدر صانع القرار عن رؤية استراتيجية متكاملة لصورة المجتمع المرغوب.

ونحن - فى مجال الدراسات المستقبلية - نفرق بين المجتمع المرغوب، والمجتمع الممكن.

بعبارة أخرى قد نرغب فى صياغة مستقبل مجتمع ما بصورة معينة، غير أن ذلك قد لا يكون ممكنًا لعدم توافر الشروط الذاتية والموضوعية للتغيير.

والشروط الذاتية تتعلق أساسًا بالنخب السياسية التى ستقوم بالتغيير من ناحية وبالجمهور من ناحية أخرى.

والسؤال هنا هل هذه النخب السياسية التى ستقوم بعملية التغيير جاهزة لهذه المهمة من الناحية المعرفية أولاً ونقصد معرفة ما جرى من تحولات فى العالم، ومن الناحية

السياسية ونعنى توافر إرادة التغيير من ناحية والقدرة على القيام به من ناحية أخرى، وأهمية استعداد الجماهير للتغيير بها في ذلك التخلي عن عديد من القيم السلبية المعوّقة، وتبلور الإرادة الجماعية للاحتشاد وراء مشروع قومي قابل للتنفيذ وليس مجرد يوتوبيا نظرية.

غير أن العوامل الموضوعية لا تقل أهمية عن الشروط الموضوعية، ونعنى بذلك حالة أدوات الإنتاج السائدة في المجتمع وإمكانية تحديثها وتطويرها وشكل علاقات الإنتاج، والحاجة إلى إعادة صياغتها بما يتفق مع الرؤية الإنتاجية المطلوبة.

بعبارة موجزة، نحن في مجال التخطيط المستقبلي لأي مجتمع نحتاج إلى التأويل الصحيح للماضي والفهم العميق للحاضر، والرؤية الاستراتيجية للمستقبل.

(١٦)

إعادة اختراع العالم!

التفتنا منذ بداية التسعينيات إلى أهمية إدراك وفهم منطق التغيرات العالمية التي بسطت رواقها على مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة، بحكم عديد من الثورات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية.

ولعل تزامن هذه الثورات جميعاً هو الذى فتح الطريق أمام عملية كبرى هى ما أطلقنا عليها "إعادة اختراع العالم" ! بمعنى إعادة صياغة الأنساق السياسية والاقتصادية والثقافية فى ضوء موجهات قيمة جديدة تمام الجدة.

وهذه الموجهات القيمة تمت صياغتها فى ضوء استخلاص الخبرة من أحداث القرن العشرين من ناحية، وصعود نماذج معرفية وثقافية جديدة أبرزها التحول من نظريات الحداثة الغربية التى كانت وراء التقدم الإنسانى، إلى نظريات ما بعد الحداثة التى اعتبرت لأسباب شتى أن الحداثة كمشروع حضارى غريب مرحلة وصلت إلى متنهاها.

وقد سبق لنا أن طرحنا سؤالاً هاماً هو كيف تعامل المثقفون العرب مع المتغيرات العالمية، وأهمية الإجابة عنه أنها لا يمكن أن تكشف عن جوانب القصور فى العقل السياسى العربى المعاصر.

وابتداء يمكن القول أن أحد عناصر العقل السياسى الحى هو القدرة على استيعاب الجديد الذى يحدث على الساحة السياسية والاقتصادية والثقافية فى العالم.

وعملية الاستيعاب الفكرى مسألة معقدة. فهى تتطلب - أول ما تتطلب - الرصد الدقيق للمؤشرات التى تعكس التغير فى السياسات والمواقف والاتجاهات، غير أن الخطوة التالية لذلك هى تصنيف هذه المؤشرات وفق نسق تحليلى بصير توجهه نظرية عامة قادرة على النفاذ إلى لب الوقائع والأشياء لتفسيرها. والتفسير ليس هو العملية الأخيرة فى الاستيعاب، بل إن التكيف الفكرى مع المتغيرات الجديدة مسألة حاسمة فى حيوية العقل السياسى المعاصر.

والتكيف لا يعنى بالضرورة التخلى الكامل عن مواقف سابقة، أو التكرار المطلق لنسق القيم الذى سبق تبنيه من قبل، بل إنه يعنى أساساً القدرة على التعديل الجزئى فى المواقف، والذى قد يصل - فى بعض الحالات - إلى المراجعة الشاملة، تمهيداً للانطلاق على هدى مبادئ وقيم مختلفة.

إذا كنا من قبل تحدثنا عن الخيارات المفتوحة أمام صناع القرار والمجتمعات عمومًا بين التعديلات الجزئية فى المواقف والمراجعة الشاملة لأنساق القيم السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة، فإننا اليوم - فى ضوء التطورات العظمى التى حدثت من التسعينيات حتى اليوم نؤكد أن التعديلات الجزئية لن تصلح، وأنها - على مستوى كافة الثقافات والمجتمعات - فى حاجة إلى مراجعة شاملة.

ومرد هذه المراجعة الشاملة إلى أن التحولات فى بنية المجتمع العالمى كانت أشبه بفيضان عظيم لم تتوقف موجاته المتتابعة عن التدفق إلى أن بدأ يتشكل حتى وطأتها عالم جديد حقًا.

ولو أردنا أن نحصر هذه التدفقات الكبرى لقلنا إن أهمها على الإطلاق هى الثورة الكبرى فى مجال الاتصال الإنسانى بكافة مستوياته، ونعنى بين الفرد والفرد وبين الثقافة والثقافة وبين الفرد والدولة.

وهذه الثورة مردها إلى الثورة الاتصالية الكبرى وأبرز تجلياتها البث الفضائى التليفزيونى عبر الأقمار الصناعية، وبرز شبكة الإنترنت التى خلقت لأول مرة

فى تاريخ الإنسانية فضاءً عامًا جديدًا يتم فيه تدفق المعلومات والأفكار وتُمارس التفاعلات بين البشر فى كل أنحاء المعمورة من خلال البريد الإلكتروني وغرف الدردشة والنقاش والتجارة الإلكترونية، والمدونات، والفيس بوك وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة.

بعبارة موجزة نشأ مجتمع المعلومات العالمى على أنقاض المجتمع الصناعى، وأصبحت وحدة التحليل هى الفضاء المعلوماتى Cyber Space الذى تتم فيه الآن التفاعلات بين أفراد البشر وبين الثقافات المتنوعة.

وأصبح على عاتق الفرد أن يتكيف مع هذه التطورات المذهلة، وإلا حكم عليه بالضيق المطلق فى عالم أصبح سريع الإيقاع ولا مكان فيه للمتلكنين. وما ينطبق على الفرد ينطبق فى المقام الأول على المجتمعات. بعبارة أخرى لا مجال اليوم لمجتمع سكونى جامد عاجز عن التجدد الحضارى.

وهذه الثورة فى مجال الاتصال الإنسانى أصبحت لها انعكاسات سياسية واقتصادية وثقافية خطيرة.

وأول هذه الانعكاسات تتعلق بالديموقراطية نظريًا وممارسة. وذلك لأن الخبرة المستخلصة من النصف الثانى من القرن العشرين، تشير إلى أهمية تجديد نظرية الديموقراطية الغربية التى قامت على أساس "التمثيل" Representation قرونًا طويلة، بمعنى اختيار عدد محدود من الأفراد من خلال الانتخابات لكى "يمثلوا" الشعب فى المجالس النيابية المختلفة.

ثبت من خلال الممارسة أن هذا التمثيل - لأسباب شتى - لا يعبر حقيقة عن اتجاهات الشعوب. سواء لأن عدد من يشاركون فى الانتخابات ضئيل بالنسبة لمجموع الناخبين نظرًا لعدم مصداقية النظام الديموقراطى فى أعين الكثيرين، أو لاحتكار القلة من النخب السياسية الحاكمة عملية إصدار القرار لمصالحهم الخاصة وادعاء أنهم يمثلون مصالح الجماهير. ولذلك نشأت صور جديدة من الديموقراطية، مثل الديموقراطية التشاركية و"الديموقراطية الإلكترونية" التى تقوم باستطلاع آراء الجماهير عن طريق شبكة الإنترنت بشكل دورى عن اتجاهاتهم إزاء القضايا الكبرى فى المجتمع.

وهكذا أثرت الثورة الاتصالية على الممارسة الديمقراطية وإن كنا مازلنا نى بداية الطريق، ولم تستكمل حلقات التطور بعد.

غير أن الثورة الاتصالية أدت من خلال البث التليفزيونى الفضائى إلى أن يعرف الناس فى كل مكان الأحداث العالمية والمحلية فى الزمن الواقعى لها Real Time مما ساعد على تخليق وعى كونى، بمعنى بزوغ نسق من الاتجاهات والقيم يتشارك فى الإيمان به ملايين الناس الذين ينتمون إلى ثقافات شتى ومتنوعة.

ولاشك أن بث صور السيول والفيضانات بلور من الاتجاه الإنسانى والذى يتمثل فى التعاطف مع الضحايا أيا كانت القارة التى حدثت فيها الفيضانات، مما جعل الرأى العام فى كل البلاد يدفع صناع القرار للمساعدة المالية والإنسانية الواسعة المدى.

كما أن بث صور الحروب القائمة سواء فى العراق أو أفغانستان قد بلور مشاعر العداء للحرب كفعل إنسانى، وأبرز من ناحية أخرى اتجاهات ترى ضرورة حل الصراعات الدولية من خلال التفاوض وليس عن طريق المدافع.

أما صور الفقر المُذقع الذى تعيش فيه المجتمعات الأفريقية، فقد أدت إلى زيادة الوعى بضرورة إسهام الدول الغنية فى القضاء على الفقر العالمى.

وهكذا أصبح للثورة الاتصالية انعكاسات فى مجال السياسة والاقتصاد والثقافة والتعاطف الإنسانى.

غير أن إعادة اختراع العالم لم تقتصر على الثورة فى مجال الاتصال الإنسانى فقط، بل إن هذه العملية التاريخية تعدت ذلك لتؤثر فى نظرية العدالة الاجتماعية ودور المجتمع المدنى فى الدولة المعاصرة، وحوار الثقافات ومجتمع المعرفة.

ومما لاشك فيه أن الصراع الإيديولوجى الضارى الذى دار طوال القرن العشرين بين الماركسية التى أعلنت من شأن العدالة الاجتماعية على حساب الحريات السياسية، والرأسمالية التى أعلنت - على العكس - من شأن الحريات السياسية مرحلة وصلت إلى منتهاها فى الربع الأخير من القرن العشرين.

ويشهد على ذلك الثورة الفكرية الكبرى التي أشعلها فيلسوف جامعة هارفارد "جون رولز" في كتابه الذي أحدث انقلاباً في الفكر الليبرالي الحديث وعنوانه "نظرية عن العدالة"، والذي صدر عام ١٩٧١.

ويبدو أن هذا الفيلسوف الليبرالي الذي لم يسبق له أن ألف كتاباً قبل هذا الكتاب، قد استفاد استفادة قصوى من النقد الماركسي للبرالية الذي استمر عقوداً طويلة منذ نشوب الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧.

والدليل على ذلك أنه يقرر بصورة واضحة تمام الوضوح أن هناك مبدأين للعدل: أولهما الحرية السياسية وثانيهما العدالة الاجتماعية.

ولم يسبق لمفكر ليبرالي من قبل أن تجاسر لكي يربط بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية هذا الربط الوثيق.

أثار كتاب "رولز" ردود فعل صاخبة غاضبة من قبل الفلاسفة المحافظين سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا، وكُتبت عن الكتاب - بلا مبالغة - آلاف المقالات ومئات الكتب!

ولعل هذا ما دفع جون رولز إلى أن ينشر في عام ٢٠٠١ كتاباً جديداً بعنوان "العدل باعتباره إنصافاً: إعادة صياغة"، راجع فيه بعض أفكاره ولكنه لم يعدل عن قناعته الأساسية في الربط بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية.

وربما لو التفت أباطرة الاقتصاد الأمريكي إلى آراء رولز مبكراً لغيروا من سياساتهم الاقتصادية ولم ينغمسوا في المضاريات في سياق الاقتصاد الافتراضي الذي أقاموه وأدى في النهاية إلى الأزمة المالية الكبرى، أو بمعنى أدق إلى الأزمة الاقتصادية التي أثبتت أن هناك حاجة لصياغة معادلة جديدة تضبط العلاقة بين واجبات الدولة وحرية السوق.

ما سبق مجرد لمحات عن تجليات عملية إعادة اختراع العالم، ولكن يبقى أمامنا أن نناقش صعود دور المجتمع المدني، وبرز أهمية حوار الثقافات، والتحويلات المرتقبة لمجتمع المعلومات العالمي لكي يتحول إلى مجتمع للمعرفة.

(١٧)

مراجعة أصول الديمقراطية

مما لا شك فيه أن العولمة منذ بروزها باعتبارها الظاهرة التي تملأ الدنيا وتشغل الناس، تعد العامل الحاسم في عملية إعادة اختراع العالم.

ولعل أبرز المشكلات السياسية التي أثارها العولمة هي إعادة تعريف مفهوم سيادة الدول، بحكم أن منظمة التجارة العالمية التي هي نتاج معاهدة وقّعت عليها عشرات الدول في نهاية مباحثات الجات، وضعت نصوصاً ملزمة لصناع القرار السياسيين في مختلف الدول بشأن حرية السوق الاقتصادية المطلقة، ومنع تدخل الدولة في الاقتصاد بشكل يخالف نصوص قانون المنظمة، وإلا تعرضت الدولة المخالفة لعقوبات قاسية.

غير أنه بالإضافة إلى هذه المشكلات السياسية، هناك مشكلات اقتصادية، أهمها على الإطلاق إلزام الدول بفتح سوقها للتبادل الاقتصادي والتجاري بغير حدود ولا قيود. وذلك في ضوء التعريف الإجرائي الذي وضعناه للعولمة باعتبارها "سرعة تدفق المعلومات والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والأفكار والبشر بين الدول بغير حدود ولا قيود".

وإذا أضفنا إلى ذلك المشكلات الثقافية للعولمة، وأهمها على الإطلاق محاولة فرض ثقافة كونية على كل الشعوب والدول، مما قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تصادم مع

الخصوصية الثقافية لبعض الشعوب، لأدركنا أننا أمام ظاهرة متعددة الجوانب سيكون لتفاعلاتها آثار عميقة في مجال رسم خريطة جديدة للعالم.

وهكذا يمكن القول أن العولمة انطلقت من عقابها مثيرة كثيراً من العواصف والمشكلات التي تم حل بعضها جزئياً ولم تحل باقى المشكلات بالرغم من أهميتها القصوى. لأن الدول الكبرى المهيمنة على العولمة لا ترغب في مناقشتها، لأن المناقشة - لو تمت بشكل ديمقراطى تتوافر فيه الندية بالنسبة لكل طرف - قد تؤدي إلى حلول تهدد مصالحها.

ومن بين أهم هذه المشكلات قضية الديمقراطية والعولمة. ونقصد على وجه التحديد أن العولمة الاقتصادية انطلقت كالفيضان العارم بغير ضوابط ديمقراطية، تجعل من حق الدول المختلفة الحوار والمناقشة قبل اتخاذ القرارات الاستراتيجية الكبرى.

وقد أدى هذا الوضع إلى آثار بالغة الضرر بالنسبة لعديد من الدول، وخصوصاً الدول النامية العاجزة عن الصراع مع الدول المتقدمة في حلبة التنافس العالمى.

وفي ضوء هذه الممارسة السلبية حاول بعض المفكرين الاقتصاديين وعلى رأسهم "داني رودريك" أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد، أن يقترح حلولاً إيجابية لحل أزمة الديمقراطية والعولمة، وضمّنها في ورقة دعتة مؤسسة "فريدرش إيبرت" الألمانية إلى إعدادها، وعرضت آراءه على نخبة ممتازة من الخبراء الدوليين من مختلف بلاد العالم. وأثمرت تعليقاتهم على الورقة إضاءة حقيقية لمختلف أبعاد العلاقة المتشابكة بين الديمقراطية والعولمة.

وقد أعطى "رودريك" ورقته عنواناً له دلالة هو: "أربعة مبادئ بسيطة للحكم الديمقراطي للعولمة".

ويبدأ في صدر الورقة بالتمهيد لمبادئ الأربعة بالتركيز على أن العضلة الأساسية للاقتصاد العالمى، أن الأسواق تنزع بقوة لكى تصبح مُعَوَّلَة (تمتد على نطاق العالم)، في الوقت الذى نجد فيه أن المؤسسات القانونية والاجتماعية والسياسية المفترض أن تحكمها وتضبط إيقاعها مؤسسات وطنية. وهذا الوضع يؤدي إلى نتائج سلبية لكل من الاقتصاد والسياسة. فالتكامل الاقتصادى يظل بالضرورة غير مكتمل في ظل

هذه الظروف، مما يؤدي إلى تحديد المكاسب التي يمكن أن تُجنى من التجارة المفتوحة وسياسات الاستثمار.

بعبارة أخرى، هناك تناقض بين عولة الأسواق ومحلية المؤسسات التي تصدر القرارات.

ومن ناحية أخرى، فالانفتاح الاقتصادي يثير مشكلات العدالة والشرعية من جانب الجماعات التي تحس أنها هُملت في هذه العملية أو تم تجاهلها.

ويقرر "رودريك" أن المناقشات الخاصة بإصلاح النظام العالمي للتجارة غالبًا ما تغوص في مشكلات قانونية وفنية معقدة، في حين أننا نحتاج إلى صياغة مجموعة مترابطة من المبادئ البسيطة التي يمكن الحصول على إجماع حولها من ناحية، وتكون أداة عملية للإصلاح من ناحية أخرى.

المبدأ الأول: الديمقراطية وليست الأسواق هي التي يمكن أن تقدم المبادئ التنظيمية لتوجيه السياسات العامة.

السؤال الأساسي هنا: من الذي يحاسب الحكومات على سلوكها في مجال السياسات الاجتماعية والاقتصادية؟ هل الأسواق المالية؟ أم الناخبون وممثلوهم؟

لا شك في أن قلة من الناس هم الذين يمكن أن يختاروا الإجابة بنعم عن السؤال الأول. غير أن الواقع يشهد أن الأسواق المالية تضغط حتى لا تكون سياساتها مجالاً للمناقشة الديمقراطية. والمؤسسات المالية الدولية تتحدث عن نظام السوق باعتباره المكون الأساسي لصنع السياسات، وذلك لحساب التدفقات والتحركات الحرة لرؤوس الأموال. وهذا المنظور من شأنه أن يقلل من أهمية وفوائد المناقشات الديمقراطية في ترشيد السياسات. إن الديمقراطية هي الضمان الفعال للحكم الصالح سواء في المجال الاقتصادي أو في المجال السياسي. ومما لا شك فيه أن الحريات المدنية والحرية السياسية وإجراءات المشاركة هي أفضل الطرق لضمان معايير سليمة للعمال، وللاستدامة البيئية، وللاستقرار الاقتصادي. والأداء في النظم الديمقراطية في هذه المجالات أثبت أنه أفضل من الممارسات في النظم التي تقيد المشاركة السياسية، ومن ثم يمكن القول

أن النظام الديموقراطى ينبغى أن يعلو على نظام السوق، وهذا المبدأ ينبغى الاعتراف والجمهور به على أوسع نطاق.

المبدأ الثانى: الحكم الديموقراطى والمجتمعات السياسية يتتزمان أساسًا داخل إطار الدول القومية. وهذا الوضع من المحتمل أن يبقى كما هو فى المستقبل القريب. إذا كان فرض النظام على السياسات المحلية والدولية يمكن أن يقدم الديموقراطية، فكيف يمكن للديموقراطية أن تكون عابرة للقوميات؟

فى النظرية يمكن لنا أن نتصور عالمًا تحكمه «فيدرالية كونية» global federalism، حيث نجد المؤسسات الديموقراطية ترتبط بالأسواق المعولة. غير أن هذه النظرية التى تبدو بعيدة عن التحقق، يمكن فى المستقبل البعيد أن تصبح واقعًا، إلا أنه من الناحية العملية يمكن القول أن السيادة القومية مازالت لها الغلبة. وبالرغم من النمو الأقل فى المنظمات غير الحكومية على النطاق العالمى والتحالفات العابرة للحدود، إلا أنه يمكن التأكيد على أن المجتمع المدنى والمؤسسات الديموقراطية، مازالت حتى الآن ولدرجة كبيرة تعمل فى الإطار الوطنى. وهذا الوضع لا يتوقع أن يتغير بسهولة من خلال جعل هذه المنظمات الدولية أكثر شفافية، وذلك لسبب بسيط هو أن المنظمات غير الحكومية تعاني مشكلة "الشرعية الديموقراطية"، بمعنى أن لديها أزمة فى مجال محاسبتها أيًا كان مجالها كحقوق الإنسان أو البيئة، لأن المشرفين عليها لا يمارسون أعمالهم غالبًا بالشفافية المطلوبة، ومن هنا فهم يمارسون نفس الأفعال التى ينسبونها للأجهزة البيروقراطية الدولية. وربما كان الاتحاد الأوروبى هو الاستثناء الوحيد فى هذا المجال، لأن نموذج التكامل الأوروبى صُمم منذ البداية لكى يشمل المكونات الاقتصادية والسياسية والقانونية.

المبدأ الثالث: ليس هناك «طريق واحد»: من المعروف أن المجتمعات الديموقراطية تختلف فيما يتعلق بتنظيماتها المؤسسية، ويُرد هذا الاختلاف إلى التاريخ الاجتماعى المتميز لكل بلد، بالإضافة إلى التفضيلات السياسية التى يراها القادة السياسيون.

وهناك حاجة فى الواقع إلى التنوع المؤسسى وبخاصة فى الدول النامية، ومن ثم لا ينبغى - فى ظل العولة - فرض طريق واحد عليها تحت تأثير النزعة إلى التوحيد.

المبدأ الرابع: الغرض من التنظيمات الدولية الاقتصادية: ينبغي أن يكون الوصول إلى أعلى «كثافة» للتبادلات الاقتصادية (في التجارة وفي تدفق رؤوس الأموال) متسقاً مع الحفاظ على فضاء للتنوع في التنظيمات المؤسسية الوطنية.

هذه هي المبادئ الأربعة التي يقترح «داني رودريك» الاتفاق عليها لتحديد العلاقة بين الديمقراطية والعولمة، والتي سبق أن عرضناها من قبل، وهذه المبادئ دارت حولها مناقشات مثمرة بواسطة مجموعة متنوعة من الخبراء. ويمكن القول أن هذه المناقشات انتهت إلى الاتفاق حول أهمية المبادئ التي صاغها «رودريك»، وإن كانت لبعضهم آراء تفصيلية حول طريقة تطبيقها أخذاً في الاعتبار الظروف المحلية لكل قطر.

ويمكن القول أن هناك اجتهادات متعددة في مجال دراسة الديمقراطية والعولمة؛ لعل أهمها دراسة بيتر ليبيدا Peter Lebeda عنوانها «الديمقراطية والعولمة» يرصد فيها حالة الديمقراطية المعولمة وسياقاتها، ويتحدث عن الحتمية الديمقراطية وحدودها والتحديات الرأسمالية للديمقراطية.

غير أن مناقشة العلاقة بين الديمقراطية والعولمة وإبراز الحاجة إلى صياغة نظرية جديدة تضبط العلاقة بينهما، لم تقتصر فقط على المناقشات الأكاديمية المحدودة، بل إنها تعدت ذلك إلى المجال السياسي، حيث برزت حركات اجتماعية تدعو إلى مقاومة الطابع غير الديمقراطي للعولمة، وقد عبرت عن هذه الحركات المظاهرات الكبرى التي نُظمت في «سياتل» و«دافوس» و«الدوحة» وغيرها من العواصم للمطالبة بعولمة ذات وجه إنساني.

وقد نشر الأستاذ السويدي «لارس انجلستام» دراسة بعنوان «الديمقراطية والعولمة»، ولها عنوان فرعي له دلالة وهو «نحو الحاجة إلى صياغة سياسات لمقاومة تجاوزات الرأسمالية العالمية».

وهكذا يمكن القول أننا - من وجهة النظر الأكاديمية - على أبواب مبحث علمي جديد يدور حول «الديمقراطية والعولمة»، أشرنا فقط إلى نماذج بارزة من دراساته، بالإضافة إلى تصاعد حركات الاحتجاج الجماهيرية ضد تجاوزات العولمة وسلبياتها البارزة، سواء بالنسبة لداخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ذاتها والتي تبدو في استبعاد

طبقات اجتماعية كاملة في مجال التنمية الرأسمالية، أو في تهميش بلاد نامية بأكملها من دورة العولمة العالمية.

غير أنه إذا كانت المحاولات المتنوعة السابقة تدور في إطار مراجعة الديمقراطية نظريًا وتطبيقيًا، إلا أنه في غمار العملية الواسعة المدى لإعادة اختراع العالم ظهر "فضاء عام" جديد غير مسبوق في تاريخ الحضارة الإنسانية وهو شبكة الإنترنت.

وهذه الشبكة تتدفق فيها كل لحظة بسرعة خاطفة ملايين المعلومات والأفكار التي تسبح في الفضاء المعلوماتي Cyber Space ويلتقطها أي متصفح للشبكة، أيا كانت جنسيته أو ثقافته أو لغته القومية وخصوصًا إذا ما كان يتقن الإنجليزية التي هي اللغة السائدة في الشبكة، وإن كانت قد ظهرت لغات أخرى بجانبها كالفرنسية واليابانية والعربية وإن كان بقدر محدود.

ومعنى ذلك أن العالم أصبح متصلًا، مما أدى إلى الاشتباك والتفاعل الدائم بين الأفكار في كل المجالات السياسية والاقتصادية والفكرية والفنية والثقافية. وبرزت أشكال جديدة من التواصل الإنساني أبرزها على الإطلاق "المدونات" Blogs التي يدونها من يطلق عليهم المدونون.

والمدونات أنواع مختلفة، فمنها المدونات الأدبية ومنها المدونات الفكرية والمدونات السياسية التي أسهمت في صنع صورة جديدة من صور الديمقراطية هي ديمقراطية "الفضاء المعلوماتي"!

(١٨)

الديموقراطية وثورة الفضاء المعلوماتي

ليس هناك من شك في أنه يمكن تلخيص الثورة السياسية التي تجتاح العالم في مجال النظم السياسية في عبارة واحدة، مبنها أنها انتقال حاسم من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية. والديمقراطية الحديثة التي تبلورت في القرن الثامن عشر، وطبقت جزئياً وفي عدد صغير من الأقطار، ظهر وكأنه قد تم اغتيالها في القرن العشرين. فقد ظهرت النازية والفاشية، وهي مذاهب سياسية وممارسة في نفس الوقت، قضت على القيم والممارسات الديمقراطية، كما أن الشيوعية التي قامت على أسسها نظم شمولية أدت أيضاً إلى الإضعاف الشديد للتيار الديمقراطي في العالم.

غير أنه، فجأة، وحوالي منتصف الثمانينيات، حدث تحول ملحوظ لصالح الديمقراطية، في مجال الأفكار وفي مجال الوقائع على السواء، في سياق الحساسيات الشعبية، وكذلك في نظر المفكرين والقادة السياسيين.

ومن هنا تثار تساؤلات متعددة: كيف ولماذا حدث التغير؟ وهل مقدر له الدوام، وهل سيتاح له أن يعمق تيار الديمقراطية في العالم؟ وهل هو يستند إلى مفاهيم واضحة، وهل ستطبق بجدية ونزاهة، أم أن الديمقراطية تركز على أفكار غامضة، غير متماسكة وزائفة، ليس من شأنها أن تكون سوى خدعة جديدة من شأنها أن توقع الإنسانية في حبائل عبودية من نوع جديد؟

هذه التساؤلات المتعددة يثيرها المفكرون الغربيون، وهم يرصدون اتساع نطاق الديمقراطية في العالم، ليس فقط في بلاد أوروبا الشرقية، والتي كانت ترزح تحت وطأة النظم الشمولية، وتحورت منها تمامًا، ولكن أيضًا في بلاد العالم الثالث، والتي شرعت في الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية بخطوات متدرجة. ومن بين القضايا الهامة التي تثار في هذا الصدد: هل يمكن تصدير الديمقراطية؟

إن بعض الباحثين الغربيين المحافظين ممن مازالوا يعتقدون - تحت تأثير أفكار المركزية الأوروبية - أن الديمقراطية الغربية نظرية متكاملة، ويمكن تصديرها إلى مختلف الشعوب، يقعون في خطأ جسيم. ذلك أنه ليست هناك نظرية وحيدة للديمقراطية تتسم بالتناسق الداخلي، ويمكن من ثم نقلها وتطبيقها كما هي في أي سياق اجتماعي وفي أي مرحلة تاريخية. فالديمقراطية - كما نشأت تاريخيًا في المجتمعات الغربية - تأثرت في نشأتها وممارستها تأثيرًا شديدًا بالتاريخ الاجتماعي الفريد لكل قطر ظهرت فيه. فالديمقراطية الإنجليزية - على سبيل المثال - تختلف اختلافات جوهرية عن الديمقراطية الفرنسية، وهذه تختلف اختلافات جسيمة عن الديمقراطية الأمريكية.

ولذلك إذا اتفقنا على أن هناك مثلاً ديمقراطيًا ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الفكر وحرية التعبير وحرية التفكير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية في إطار التعددية، والانتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية في اختيار ممثلي الشعب، وتداول السلطة - فإن هذا المثال بما يتضمنه من قيم، سيختلف تطبيقه من قطر إلى آخر، وضعًا في الاعتبار التاريخ الاجتماعي، والثقافة السياسية، ونوعية الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية.

ومن ثم نحتاج - في العالم الثالث بشكل عام، وفي الوطن العربي بوجه خاص - ونحن ما زلنا نمر الآن في مرحلة الانتقال من السلطوية إلى الليبرالية، إلى أن نفكر في النموذج الديمقراطي الذي علينا أن نبناه، والذي يتفق مع الأوضاع الثقافية والاقتصادية والسياسية السائدة في الوطن العربي. وليس معنى ذلك الخضوع للواقع العربي بكل ما يتضمنه من تخلف، أو الاستئناس إلى حالة الركود السائدة، التي هي من خلق النظم السلطوية، التي جمدت المجتمع المدني العربي بمؤسساته المختلفة، ولكن ما نركز عليه

هو ضرورة التفكير الإبداعي لصياغة نموذج ديمقراطي، يستجيب إلى أقصى حد ممكن إلى متطلبات المشاركة الجماهيرية الواسعة في اتخاذ القرار على كافة المستويات.

ونجد في هذا الصدد اتجاهين رئيسين: اتجاه الأنظمة السياسية العربية، واتجاه المثقفين العرب الممثلين للتيارات السياسية المختلفة. أما اتجاه الأنظمة العربية - على وجه الإجمال - فهو الانتقال من السلطوية إلى التعددية المقيدة، ويخطى وئيدة ومتدرجة. وتساق في هذا السياق حجج شتى، سواء ما تعلق منها بضرورة الحفاظ على الأمن القومي، كما تعرفه هذه الأنظمة، أو بأهمية الحفاظ على السلام الاجتماعى، والاستقرار السياسى.

ومن ناحية أخرى، فإن اتجاه المثقفين العرب - على وجه الإجمال أيضاً - يميل إلى توسيع الدائرة، والوصول إلى تعددية مطلقة لا تحدّها أى حدود، حيث يباح إنشاء الأحزاب السياسية بلا قيود، وتمارس الصحافة حريتها بغير رقابة، وتنشأ مؤسسات المجتمع المدنى بغير تعقيدات بيروقراطية.

غير أن المشكلة الحقيقية لا تكمن في الوقت الراهن في الصراع بين الأنظمة السياسية وتيارات المعارضة، مع أهمية هذا الصراع، ولكنها تتمثل في الصراع العنيف داخل جنبات المجتمع المدنى ذاته، بين رؤيتين متناقضتين: رؤية إسلامية احتجاجية متطرفة، تريد إلغاء الدولة العربية العلمانية، وتهدف إلى محو التشريعات الوضعية، وتسعى إلى إقامة دولة دينية لا تؤمن بالتعددية، وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

أما الرؤية المضادة فهي الرؤية العلمانية بكل تفريعاتها، والتي تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وتعتقد أن التشريعات الوضعية ينبغي أن تكون هى أساس البنيان الدستورى والقانونى، مع الحرص على ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، كل ذلك في إطار التعددية السياسية، والتي لا ينبغي أن تفرض عليها قيود.

ويمكن القول أن موجة الديموقراطية التي تدفقت في مختلف بلاد العالم برغم التباين في طبيعة أنظمتها السياسية قد اتسع نطاقها، نظراً للآثار العميقة التي أحدثتها ثورة الاتصالات الكبرى، وفي قلبها شبكة الإنترنت.

وقد أدت هذه التطورات الثورية إلى تأسيس فضاء إنسانى جديد هو «الفضاء المعلوماتى» الذى شكل مجالاً عاماً Public Space يتبادل فيه الناس من مختلف البلاد

والذين يتعمون إلى عديد من الثقافات، الرسائل والمعلومات والأفكار من خلال وسائط شتى مستحدثة لم تكن متاحة للبشر من قبل، ويطلق بعض الباحثين على هذه الأنماط الجديدة من التفاعلات "إعلام العولة" والذي يعنى "التنظيم المذهل في قدرات وسائط الإعلام والمعلومات كما تستخدم الإنترنت في عملية التصويت والانتخابات.

وقد نشأت صورة خاصة من صور التعبير عن الذات وما يطلق عليها المدونات على تجاوز الحدود السياسية والثقافية بين المجتمعات بفضل ما تقدمه التكنولوجيا الحديثة والتكامل والاندماج بين هذه الوسائل بهدف دعم وتوحيد ودمج أسواق العالم وتحقيق مكاسب لشركات الإعلام والاتصال والمعلومات العملاقة وهذا على حساب دور الدولة في المجالات المختلفة". (راجع في ذلك عادل عبد الصادق، الديمقراطية الرقمية، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، أكتوبر ٢٠٠٩).

وقد برز مفهوم جديد هو الديمقراطية الرقمية، وهو نمط جديد من أنماط الليبرالية نتيجة الدمج بين تكنولوجيا الاتصال والمعلومات في العمل السياسى كأدوات وطرق عمل جديدة في ممارسة الديمقراطية.

ويحصر عادل عبد الصادق في دراسته الممتازة التى أشرنا إليها حوالى عشر أدوات، تعبر جميعاً عن هذا التطور الهام في الممارسة الديمقراطية على مستوى العالم.

فلدينا أولاً ما يطلق عليها "التجمعات الافتراضية"، وهى عبارة عن مواقع على شبكة الإنترنت تتواصل من خلالها مجموعات من الأشخاص باستخدام القوائم البريدية أو التراسل الفوري والمحادثة والحوارات المطولة. وغالباً ما يجمع هؤلاء الأشخاص الاهتمام بقضية من القضايا السياسية أو الاقتصادية أو الفكرية.

وهناك صورة أخرى هى "المتديات" وهى برامج توضع على مواقع الإنترنت، وتسمح بعرض الأفكار والآراء لأى شخص يسجل نفسه في المنتدى وعرضها على المشاركين في اللحظة نفسها، وإتاحة الفرصة لكل المشاركين لقراءة ما نشر والمساهمة الفورية في الرد عليها في نفس اللحظة. وهكذا يمكن القول أن المتديات تسمح بإقامة حوار ديموقراطى بلا حدود أو قيود.

وفي مجال استطلاع الرأي نشأت طريقة استطلاعات الرأي الإلكترونية، والتي تسعى إلى استطلاع رأي الأفراد في موضوعات أو قضايا مهمة تهم الرأي العام وتعرض النتيجة على الشاشة.

وهؤلاء الذين يحررونها ويطلق عليهم «المُدُونون» قد يحررون مدونات شخصية يعرضون فيها آراءهم الشخصية أو إبداعاتهم الأدبية، غير أن أهم صور المدونات لعلاقتها بتوسيع آفاق التعبير الديمقراطي هي المدونات السياسية التي انتشرت في مختلف أنحاء العالم.

ويستخدمها المعارضون للنظم السياسية السلطوية، والذين يتجاوزون بها حدود رقابة هذه النظم على ما يقولون أو يكتبون، وكذلك الشباب الذين لا يقبلون على الممارسات الديمقراطية مثل الانضمام للأحزاب السياسية باعتبار أنها في رأيهم وسيلة تقليدية وعقيمة لا تسمح باستيعاب الأفكار الجديدة للأجيال الصاعدة.

وقد أدت المدونات السياسية إلى تحريك الحياة الديمقراطية الجامدة في عديد من المجتمعات، وأضحت وسيلة فعالة في عملية الحراك السياسي التي تدور في مختلف بلاد العالم، للانتقال من السلطوية إلى الليبرالية والديموقراطية.

وهكذا يمكن القول أنه مع اتساع دوائر الديمقراطية باعتبارها أحد شعارات العولمة الرئيسة، فإن الثورة الاتصالية وعلى وجه الخصوص شبكة الإنترنت بوسائلها الإلكترونية المتعددة، أتاحت للديموقراطية أن تكون على رأس جدول أعمال التطور الحضاري الذي يشق طريقه في مختلف أنحاء العالم.

القسم الثانى

تجديد المشروع النهضوى العربى

- ١ - تجديد المشروع النهضوى العربى
- ٢ - إشكاليات النهضة العربية
- ٣ - النهضة ومشكلة الدخول فى عالم الحداثة
- ٤ - الدين والسياسة فى المشروع النهضوى
- ٥ - التحول الديموقراطى والتخطيط الحضارى
- ٦ - التخطيط الحضارى فى عالم متغير
- ٧ - الحضارات بين الحوار والصراع والتحالف!
- ٨ - تحالف الحضارات فى مواجهة انقسامات العالم!
- ٩ - الأبعاد السياسية فى تحالف الحضارات
- ١٠ - حوار فكرى حول تحالف الحضارات
- ١١ - الوعى الكونى والصراعات الدولية
- ١٢ - الحضارات الجديدة وثورة الضمير العالمى

(١)

تجديد المشروع النهضوى العربى

أطلق مركز دراسات الوحدة العربية فى الثانى والعشرين من شهر فبراير الماضى الصيغة النهائية للمشروع النهضوى العربى.

ويمكن القول بدون أدنى مبالغة، أن صدور الكتاب الذى يتضمن مكونات المشروع الأساسية، يعد حدثاً فكرياً ينبغى الوقوف أمامه بالتحليل طويلاً.

ويُرد ذلك إلى أنه فى الوقت الذى استطاع فيه أن يلخص أشواق الجماهير العربية وتطلعها إلى تحقيق نهضة عربية شاملة، أثار مجموعة من القضايا التى يثور بشأنها الجدل، ليس على المستوى العربى فقط، ولكن على المستوى العالمى أيضاً.

فمشكلة النهضة المطروحة فى بلادنا تثير تساؤلات حول كيف يمكن تحقيقها فى ظل تحديات العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية؟ كما أن التطلع إلى تحقيق الوحدة العربية يثير قضية العصر، وهو تنازل عديد من الدول المتقدمة عن جزء من سيادتها الوطنية فى سبيل الانضمام إلى تجمع إقليمى أوسع، قادر على المنافسة الاقتصادية فى عالم العالقة، وأبرز أمثله الاتحاد الأوروبى.

أما السعى إلى الديمقراطية فى ظل العولمة التى ترفع هذا الشعار، مع شعارات احترام التعددية وحقوق الإنسان، فيثير تساؤلات أبرزها أى ديمقراطية نريد فى

العالم العربى؟ وما مكوناتها الأساسية؟ وهل هناك إجماع بين كافة الفصائل السياسية العربية على مضمونها وألياتها؟ وإذا ألقينا البصر إلى مكّون آخر من مكونات المشروع النهضوى العربى، وهو ضرورة تحقيق التنمية المستقلة، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هل هذا - فى ظل العولمة بتشابكتها المتعددة واقتصادها الذى يقوم على الاعتماد المتبادل - هدف واقعى أم أنه دعوة خيالية؟ وماذا عن العدالة الاجتماعية التى دار حولها صراع إيديولوجى ضار بين المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى طوال القرن العشرين، هل يمكن الجمع بينها وبين الحرية السياسية فى بنية واحدة متماسكة؟

وأخيراً هل يمكن تحقيق الاستقلال الوطنى والقومى فى ظل ظاهرة الانتقاص من سيادة الدول بسبب العولمة من ناحية، وتأثيرها الحاسم على عملية صنع القرار السياسى والاقتصادى، نظراً لظهور التكتلات السياسية والاقتصادية من ناحية أخرى.



بعبارة وجيزة هذه طائفة هامة من التساؤلات النظرية والمنهجية والعملية التى تطرحها وثيقة المشروع النهضوى العربى التى أعلنها مركز دراسات الوحدة العربية فى فبراير الماضى، فى اجتماع رأسه مدير المركز دكتور/ خير الدين حسيب.

وفى تقديرنا أنها ليست نهاية المطاف فى التفكير النهضوى العربى، بل إنها ينبغى أن تكون بداية جديدة للتخطيط الاستراتيجى للمستقبل، لأنها تحمل فى الواقع خبرات القرن العشرين فيما يتعلق بالصراع الإيديولوجى بين الماركسية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية، وتتضمن أيضاً الخبرات الهامة التى مر بها الوطن العربى طوال الخمسين عاماً الماضية، والتى كانت فى الواقع زاخرة بالتقدم والتراجع، بالمد والجزر، بالنصر والهزيمة، وبالمقاومة والاستسلام.

خبرات بالغة العمق على المستوى القطرى والقومى تحتاج إلى تحليل نقدى متعمق. وفى تصورنا أن بداية أى نهضة تكون بممارسة النقد الذاتى. وقد عُنيّا من قبل - فى إطار تحليل أزمة الثقافة السياسية العربية - بالدراسة التفصيلية لموجات النقد الذاتى المتتابعة فى الفكر العربى المعاصر، ابتداء من أدبيات النقد الذاتى الذى مارسه عدد من المفكرين العرب عقب الهزيمة العربية فى الحرب الإسرائيلية عام ١٩٤٨، إلى

الكتابات الهامة التي صدرت عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، وصولاً إلى إثارة موضوع أزمة التطور الحضارى عام ١٩٧٤، في ندوة عربية جامعة، وأخيراً إثارة موضوع المأزق العربى عام ١٩٨٦ (راجع فصل: خطاب الأزمة وأزمة الخطاب في الموجة الرابعة من موجات النقد الذاتى، في كتابنا: الوعى القومى المعاصر، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩١).

ويبقى السؤال لماذا لا بد أن تبدأ النهضة بالنقد الذاتى؟ لسبب بسيط مؤداه أنه ينبغى على المجتمع المحدد أو الأمة، أن تحلل خبراتها الماضية وأن تشخص السليبيات السائدة، ليس ذلك فقط بل ينبغى أن تعطىها التكييف الصحيح.

وتلك هى المقدمة الضرورية لأى تفكير نهضوى، عليه أن يواجه هذه السليبيات، من خلال تبني منظومة جديدة من القيم السياسية والاقتصادية والثقافية، ليس ذلك فقط بل ضرورة وضع سياسات عملية قابلة للتنفيذ، مع تحديد دقيق للجماعات السياسية والشرائح الطبقيّة التى ستقوم بعبء إطلاق شعلة النهضة، ليس على مستوى النخبة فقط ولكن على صعيد الجماهير فى المقام الأول، التى ينبغى - وفق سياسة ثقافية مرسومة - العمل على رفع وعيها الاجتماعى، لكى تشارك بفاعلية فى مخطط النهوض القومى.

وإذا كانت ممارسة النقد الذاتى كما أكدنا أكثر من مرة هى المقدمة الضرورية لإطلاق مشروع نهضوى عربى جديد، فإن علينا أن نتساءل أولاً ما أوجه النقد التى وجّهت للتجربة العربية التى امتدت لفترة أكثر من نصف قرن، وما السياسات البديلة التى اقترحتها النخبة السياسية والفكرية العربية؟

الموجة الأولى من النقد الذاتى العربى بدأت عقب الهزيمة العربية فى الحرب الإسرائيلية العربية عام ١٩٤٨، وكان أبرز اجتهاداتها الفكرية الكتاب الذى أصدره المؤرخ اللبنانى المعروف «قسطنطين رزىق» بعنوان «معنى النكبة». وقد أبرز عاملين أساسيين أديا إلى الهزيمة، وهما غياب التفكير العلمى فى المجتمع العربى من ناحية، والافتقار إلى الممارسة الديموقراطية.

وهكذا يمكن - بمفهوم المخالفة - القول بأن أى مشروع نهضوى عربى جديد لا بد أن يقيم دعائم الفكر العلمى ويواجه ظواهر التفكير الخرافى من ناحية، وأن يرسخ قواعد الممارسة الديموقراطية على حساب أساليب الحكم الشمولية والسلطوية العربية.

وإذا ألقينا النظر إلى موجة النقد الذاتى العربى التى انطلقت عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، لاكتشفنا أن بطلها البارز كان الفيلسوف السورى المعروف «صادق جلال العظم»، والذي قام فى كتابه «النقد الذاتى بعد الهزيمة» بمحاولة جُسر لتشخيص سلبيات الشخصية العربية. وقد ركز أساسًا على العيوب الجسيمة فى عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال العرب، وتبنى مفهومًا صكه عالم الاجتماع المصرى المعروف «حامد عمار» وهو «الشخصية الفهلوية»، باعتباره نمطًا سائدًا فى الشخصية العربية المعاصرة، لتفسير الهزيمة العربية عام ١٩٦٧.

وفى ضوء تحديد «حامد عمار» لسِمات الشخصية الفهلوية، وصل «العظم» إلى نتيجة مفادها أن الخصال الفهلوية التقليدية «تجعلنا عاجزين عن تقبل الحقيقة والواقع، وفقًا لما تفرضه الظروف الحرجة من تصرف سريع، وتضطرنا لإخفاء العيوب والفشل والنقائص بغير إنقاذ المظاهر والحفاظ على ماء الوجه. وبالإضافة إلى ذلك، رأى «العظم» أن من سمات الشخصية الفهلوية نزوعها إلى الحماس المفاجئ والإقدام العنيف والاستهانة بالصعاب فى أول الطريق، ثم انطفاء وفتور الهمة عندما يتبين للفهلوى أن الأمر يستدعى المثابرة والجلد والعمل المنتظم الذى لا تظهر نتائجه إلا ببطء وعلى شكل تراكمى.

ويربط «العظم» بين سمة أخرى من سمات الشخصية الفهلوية وبين سلوك العرب قبل الحرب، ونعنى السمة الخاصة بالمغالاة فى تأكيد الذات، والميل الملح لإظهار القدرة الفائقة فى التحكم بالأمور.

غير أن عديدًا من الكُتّاب العرب تحفظوا على صياغة مفهوم الشخصية الفهلوية وقرروا أنها ليست سمة غالبية فى الشخصية العربية.

وأيًا ما كان الأمر، فيمكن لنا أن نستخلص بناءً على هذا النقد الذاتى - بالرغم من تحفظاتنا على بعض تعميماته الجارفة - أن المشروع النهضوى الجديد لا بد له أن يركز على ضرورة بناء شخصية الفرد العربى بطريقة عقلانية رشيدة، وفى سياق ديموقراطى، حتى يمكن له قراءة الواقع العالمى والقومى والعربى بغير تهويل أو تهوين، حتى تكون عملية صنع القرار تتم فى إطار مناقشة نقدية للبدايل المختلفة، فى مواقف السلم وظروف الحرب على السواء.

أما الموجة الثالثة من موجات النقد الذاتى فمثلتها حير تمثيل الندوة الفكرية الهامة التى نظمتها جمعية الخريجين الكويتية فى الكويت، ونشرت أعمالها بعنوان «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى» وذلك فى أبريل ١٩٧٤. وهذه الندوة فى تقديرنا من أهم الندوات الفكرية العربية التى عقدت فى النصف الأخير من القرن العشرين، بحكم تمثيلها الممتاز للمفكرين العرب من المشرق والمغرب والخليج بالإضافة إلى عمق أبحاثها وثراء مناقشاتها، وقد جاء فى تقديم أعمال الندوة عبارة هامة تكشف عن فلسفتها وتشخيصها للمشهد الحضارى العربى الراهن.

والعبارة تقول: «تمر أمتنا العربية بمرحلة حاسمة فى صراعها من أجل النهوض وتجاوز التخلف. وبينما ترجع البدايات الأولى لحركة النهضة العربية الحديثة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فإننا اليوم وفى الربع الأخير من القرن العشرين لا نزال نواجه تحديات كبيرة وصعبة تعارض طريق بناء نهضتنا الراهنة»، وتشير المقدمة أيضًا إلى الآثار السلبية للظاهرة الاستعمارية فى وطننا العربى، غير أنها تحذر من اعتبارها العامل الوحيد للتخلف وتقرر بوضوح كامل: «فإننا ندرك الأسباب الداخلية والذاتية النابعة من واقعنا الحضارى، وندرك ضرورة تحليلها العلمى العميق وتجاوزها الحتمى». ومعنى ذلك ضرورة تحليل الأسباب المجتمعة للقصور فى الأداء العربى.

أما الموجة الرابعة فيمثلها كتاب «المأزق العربى» الذى صدر عام ١٩٨٦ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة وأشرف على تحريره «لطفى الخولى». وشاركت فى تحريره نخبة من الكتاب العرب حاولوا الاجتهاد فى تفسير مظاهر وأسباب المأزق العربى الذى يدل عليه عجز العالم العربى عن التعامل الإيجابى مع الدولة الإسرائيلية والنظام الدولى من جانب، والفشل فى مواجهة القضايا المجتمعية الأساسية وفى مقدمتها غياب الديمقراطية.

وفى ضوء العرض السابق - يتأكد حكمنا بأن البداية الحقيقية لتجديد المشروع النهضوى العربى هى ممارسة النقد الذاتى الذى تم بالفعل فى العقود الماضية، عبر دروب شتى وفى ضوء اجتهادات فكرية متنوعة.

وهكذا يمكن القول أن تجديد المشروع النهضوى العربى الآن، وهى المهمة الأساسية التى ندب نفسه لتحقيقها مركز دراسات الوحدة العربية وخصوصًا منذ

مشروعه الرائد عن «استشراف المستقبل العربي» عام ١٩٨٢، يعد ذروة من ذرى
إيجابية الفكر العربى المعاصر، الذى لا يقنع بالنقد السلبي وإنما يتقدم لكى يقدم رؤية
استراتيجية للمستقبل.

(٢)

إشكاليات النهضة العربية

لم نبالغ حين أكدنا من قبل أن إطلاق مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت الصيغة النهائية للمشروع النهضوى العربى فى الثانى والعشرين من شهر فبراير الماضى، يعد حدثاً فكرياً ينبغى الوقوف أمامه بالتحليل طويلاً.

وذلك لأن مفهوم النهضة فى حد ذاته يثير عديداً من المشكلات النظرية والتاريخية فى آن واحد. وذلك لأنه يحيل على الفور فى مشروع النهضة بالمعنى التاريخى للكلمة الذى بدأ فى مصر فى أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والذى انتقل من بعد إلى بيروت وأقطار أخرى عربية.

وقد اعتُبرت هذه النهضة منذ قيامها أنها بمثابة التنظير لحقبة التنوير الأوروبى، وتتسم بكونها مشروعاً للتحديث الفكرى والإصلاح.

ويُنظر لهذه النهضة أساساً بأنها وثيقة الصلة بالصدمة الحضارية التى نجمت عن الغزو الفرنسى بقيادة نابليون بونابرت لمصر عام ١٧٩٨، بعدما تبين بجلاء حجم التخلف العربى وخصوصاً إذا ما قُورنت بالتقدم الغربى. ولا شك أن مشروع محمد على للنهوض بمصر كان عشرة التفكير بطريقه إيجابية من أجل الإجابة عن السؤال الرئيس لماذا التخلف، وما النهضة ومكوناتها؟

وفي هذا السياق يمكن فهم حركة التحديث في الإمبراطورية العثمانية والتي اتخذت شكل «استحداث تنظيمات جديدة».

وهكذا يمكن القول أن المشروع النهضوى العربى الذى تضمنه أحد الكتب التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، يمكن أن يكون أداة فعالة يستخدمها المثقفون العرب والمنظمات الأهلية والدوائر السياسية العربية لمناقشة ماضى وحاضر ومستقبل الأمة العربية.

ويمكن القول أن المؤرخ المغربى المعروف عبد الله العروى استطاع أن يصوغ بدقة الاستجابات المختلفة للتحدى الغربى وخصوصاً بعد الحملة الفرنسية على مصر. وقد طبق فى ذلك طريقة «الأنماط المثالية» Ideal Typed الذى سبق أن ابتدعها عالم الاجتماع الألمانى «ماكس فيبر». وتقوم هذه الطريقة على اختزال ظواهر نوعية متعددة تحت عنوان واحد جامع يسمح بفهم مضمونها واتجاهها على الفور.

وهكذا قرر العروى أنه ظهرت فى المجتمع المصرى خصوصاً ثلاثة أنماط من الاستجابات. الاستجابة الأولى أطلق عليها «وعى الشيخ» ويقصد به الشيخ محمد عبده الذى شغل من قبل وظيفة مفتى الديار المصرية وكان فقيهاً مجتهداً. وقد ذهب إلى أننا كعرب لسنا مضطرين لأن نحتذى النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة؛ لأن لدينا الإسلام الذى يمكن تحديثه حتى يواكب العصر فى مجال المعاملات.

ولذلك نشر كتابه «الإسلام والعلم» حتى يثبت أن الإسلام لا يناقض المنهج العلمى.

أما الاستجابة الثانية فهى «وعى الليبرالى» ويقصد به الدكتور أحمد لطفى السيد الذى شغل منصب رئيس الجامعة المصرية وكان يطلق عليه أستاذ الأجيال. وقد كان يرى أن نقطع مع التراث ونحتذى النموذج الغربى بالكامل فى السياسة والاقتصاد والثقافة.

وتبقى الاستجابة الثالثة والأخيرة وهى «وعى داعية التقنية» ويقصد به المفكر المصرى الاشتراكى سلامة موسى الذى كان يفند حضارة المجتمعات الزراعية، ويدعو إلى الحضارة الصناعية بنزعة اشتراكية.

هذه التيارات الفكرية الثلاثة شهدت مصائر مختلفة في مجال الممارسة التاريخية.

ويمكن القول أن التيار الليبرالي تغلب في مصر وبعض البلاد العربية، وذلك في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات التي شهدت تطبيق نظم ديموقراطية شبيهة بالنظم الغربية. فقد قامت أحزاب سياسية مختلفة تداولت على الحكم في ضوء الانتخابات الدورية التي كانت تجري، وإن كان في ظل الاحتلال الأجنبي الذي أثر تأثيراً سلبياً على هذه الممارسة.

وفي هذه الحقبة أقصى كل من التيار الإسلامي الإصلاحى والتيار الاشتراكي.

وجاء من بعد عهد الانقلابات العسكرية العربية والثورات التي قضت قضاء مبرماً على الميراث الليبرالي في السياسة والاقتصاد وفتحت الباب أمام الخيار الاشتراكي كما حدث في مصر وسوريا والعراق، التي شرعت أيضاً في برامج تصنيع طموحة.

غير أن الهزيمة المصرية في حرب يونيو ١٩٦٧ في المواجهة التاريخية مع الدولة الإسرائيلية، فتحت الباب أمام صعود التيارات الإسلامية التي جنح بعضها إلى التطرف والإرهاب في الوقت الذي تجمد فيه أو صُفي التراكم الاشتراكي، وبدأت بوادر متواضعة لعودة الليبرالية والديموقراطية في بلد مثل مصر، وإن كانت هذه تطورات مازالت في بداياتها لأن السلطوية العربية مازالت راسخة.

وأيما ما كان الأمر فيمكن القول بعد هذه الملحمة التاريخية الوجيزة عن مسار النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر حتى الآن أن أسئلة النهضة التي تثار اليوم ليست - كما يزعم بعض الكتاب العرب - هي نفسها التي أثرت في عصر النهضة العربية الأولى.

ويشهد على ذلك خطة مؤتمر هام نظمته جامعة «بالامند» في لبنان وذلك في الفترة من ٦ - ٢٤ مايو ٢٠٠٦. وضعها باقتدار كبير الدكتور شربل داغر الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الاجتماعية بالجامعة. وقد لفت نظري أولاً عنوان المؤتمر وهو «هل النهضة سجين الماضي أم هي حافز للحاضر؟».

وتقرر مقدمة خطة المؤتمر أن الغرض منه هو مراجعة الفكر العربي في عصر النهضة، باعتبار ذلك ضرورة لفهم الحاضر. والمؤتمر بذلك يحاول إعادة اختبار وعود النهضة بحاضر المجتمعات العربية اليوم في الحقبة الحديثة وبعد نهاية الاحتلال الأجنبي.

ولذلك حاول المؤتمر الإجابة عن أسئلة كبرى من قبيل هل هناك في النهضة كفكرة طموح ونموذج تاريخي ما للسلوك يفسر حالة التراجع والاضطراب السائدة بين عديد من المثقفين العرب في الوقت الراهن؟

وهل هناك في النهضة ما منع ممارسة النقد الإيجابي وممارسة التفكير العقلاني في الموضوعات المتعلقة بها؟

غير أن أهداف المؤتمر تتضح أكثر حين نعرف أنه قُسم لمناقشة أربعة محاور أساسية، هي «النص والتاريخ والعولمة»، و«السلطة والدولة والاستعمار»، و«الديموقراطية والإنسان والهوية والحضارة» وأخيرًا «مشكلة التفكير والمثقف».

وفي تقديرنا أن هذه المحاور جميعًا تثير أبرز أسئلة النهضة المثارة حاليًا، والتي حاول المشروع النهضوي العربي الذي طرحه مركز دراسات الوحدة أن يجيب عن عدد منها بطريقة.

والواقع أن برنامج مؤتمر جامعة «بالاماند» يثير في المحور الأول ستة أسئلة رئيسة تتعلق بتعميم المشهد العربي الراهن ومن مختلف جوانبه، وذلك وضعت في الاعتبار التغيرات الكبرى التي لحقت به في نصف القرن الأخير.

والأسئلة تتعلق بالسلطة الدينية وقدسيتها النص الديني ومسألة الاجتهاد والتغير في التاريخ.

وتثير هذه الأسئلة الموضوع الأهم وهو الموقف من التراث، وهو الذي ثار بشأنه الجدل العنيف طوال الخمسين عامًا الماضية بين أنصار الأصالة والمدافعين عن المعاصرة. ومن هنا أهمية ما طرحه المؤتمر هل التراث مكون للهوية أو هو وسيلة يتذرع بها للانطواء على الذات؟

ولدينا الشيع والمذاهب الدينية المتعددة والمتصارعة في المجتمع العربي وتأثيرها السلبي على موضوع المواطنة.

والسؤال الكبير الذي طُرح حول علاقة التراث بالعولمة وهل هناك صراع بينهما أو يمكن لنوع من الشراكة أن يقوم؟

وأخيراً لدينا موضوع الأصولية والعولمة وصراع الحضارات.

وهكذا يمكن القول أن مؤتمر جامعة «بالاماند» حين أراد أن «يزور» مرة أخرى موضوع الندوة، لم يتردد في الاشتباك مع الظاهرة التي تملأ الدنيا وتشغل الناس وهي العولمة.

ولقد كانت هذه النقطة بالذات التي أثرتها أثناء مناقشة مُسوّدة المشروع النهضوى العربى فى أحد الاجتماعات الهامة التى عقدت فى «بيت النهضة» وهو بالمناسبة اسم مقر مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، والذي اختير عمداً للإشارة إلى محورية موضوع النهضة فى كل مشروعات هذا المركز العتيد الذى وقف منذ إنشائه مدافعاً عن القومية العربية، داعياً لاستئناف النهضة بعد تعثرها فى العقود الأخيرة لأسباب شتى.

عودة إلى موضوعنا والنقطة التى سبق أن أثرتها، وهى أنه لا يمكن صياغة مشروع نهضوى عربى جديد بغير أن توضع فى الاعتبار الخريطة المعرفية لتغيرات المجتمع العالمى.

وقد سبق أن نشرت كتاباً بنفس العنوان (راجع: السيد يسين، الخريطة المعرفية للمجتمع العالمى، نهضة مصر، ٢٠٠٨) حددت فيه أربعة تغيرات كبرى لا بد لكل منها أن يؤثر على صياغة المشروع النهضوى العربى.

وهى الانتقال من نموذج المجتمع الصناعى إلى مجتمع المعلومات العالمى، والانتقال من الحداثة إلى العولمة، والتحول من مجتمع الأمن النسبى إلى مجتمع المخاطر، وسقوط النموذج القديم للأمن القومى وظهور نموذج الأمن القومى المعلوماتى، وأخيراً بزوغ حضارة جديدة.

وتحتاج مناقشة كيف أدخل المشروع النهضوى العربى هذه التغيرات جميعاً إلى مقالات قادمة.

(٣)

النهضة ومشكلة الدخول في عالم الحداثة

سيظل حديثنا عن أسئلة النهضة ومشكلاتها متصلاً، لأنها القضية الكبرى التي ينبغي أن يشغل بها العقل العربي في العقد القادم على الأقل، حتى تتجلى ظلمات الروى المتطرفة والرجعية، التي سادت مناقشات المجتمعات العربية المعاصرة.

الجدل حول أسئلة النهضة لم يتوقف منذ بداية النهضة العربية الأولى، عقب الاحتكاك الغربي بالعالم العربي والإسلامي بعد الحملة الفرنسية ضد مصر بقيادة نابليون بونابرت.

ولم تكن السجلات العربية بين التيارات الإيديولوجية العربية الكبرى كالتيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار الاشتراكي مجرد حوارات تدور داخل آفاق فكرية مغلقة بين المثقفين العرب، ولكنها انتقلت من النظرية إلى التطبيق. ذلك أن نخبة من المثقفين العرب تولوا الحكم - في ظروف سياسية معقدة متنوعة - في بلاد عربية متعددة، مثل مصر على وجه الخصوص والعراق وتونس والمغرب، أي البلاد الرئيسية في المشرق العربي والمغرب العربي. غير أن أكبر عقبة واجهت الممارسة الليبرالية في هذه البلاد أنها تمت في وجود الاحتلال الإنجليزي في مصر وفي العراق، وفي سياق نظم الوصاية والانتداب في لبنان وسوريا، وتمت ممارسات حزبية متعددة في ظل الاحتلال في كل من تونس والمغرب.

غير أن واقعة الممارسة الديمقراطية في ظل الاحتلال لم تكن هي السمة الرئيسة لهذه الحقبة الليبرالية المحاصرة في العالم العربي، ونعني حقبة العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات، ولكننا لابد أن نشير إلى سمة أخرى فارقة هو أن الصراع الإيديولوجي الذي دار بين التيار الإسلامي والليبرالي والاشتراكي في عصر النهضة الأولى والذي حلله باقتدار المؤرخ المغربي المعروف «عبد الله العروى» في كتابه الشهير «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، حُسم تاريخيًا لحساب التيار الليبرالي. فقد أقصى كل من التيار الإسلامي والاشتراكي، وانفرد الليبراليون بالساحة، وتحتاج تجربتهم إلى تحليل نقدي متعمق.

غير الانقطاع التاريخي في تيار الفكر النهضوي سواء على مستوى الجدل النظري أو الممارسة السياسية الواقعية توقف في بداية الخمسينيات أو قبلها بقليل، حين وقع انقلاب حسنى الزعيم في سوريا عام ١٩٤٩، وتولى العسكريون الحكم بعد أن نُحوا طبقة السياسيين المحترفين، وخصوصًا بعد أن قام في مصر الانقلاب العسكري الذي دبره الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر، والذي سرعان ما تحول إلى ثورة بعد أن أعلن هؤلاء عن مشروعهم الشامل للتغيير الاجتماعي الجذري. وتمت محاولات بعثية لتقليد التجربة الناصرية في كل من سوريا والعراق. منذ هذه اللحظة التاريخية توقف الحديث عن النهضة وبدأ الحديث عن التنمية!

ومرد ذلك إلى نهاية الحرب العالمية الثانية وسعى الولايات المتحدة الأمريكية، في محاولة مبكرة منها لخلق عالم دولي جديد تهيمن عليه ولذلك عمدت إلى نشر إيديولوجية التنمية. وبدأت القصة بمشروع «مارشال» لإعمار أوروبا بعد الخراب الذي أحدثته الحرب العالمية الثانية، وامتد السعى إلى بلاد العالم الثالث ومن بينها بلاد العالم العربي، حتى يتم تطورها تحت إشرافها غير المباشر من خلال الهيمنة على سياسات وقرارات المؤسسات العالمية الكبرى. وأهمها على الإطلاق البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، اللذان قاما بتمويل قروض ومنح التنمية بشروط سياسية غير معلنة.

ومن هنا نلاحظ أن مصطلح النهضة منذ الخمسينيات اختفى من الخطاب السياسى، وحل محله مصطلح التنمية بتنوعاته المختلفة.

والسؤال هنا ما الذى - من الناحية السياسية والإيديولوجية - يدعو الآن للعودة لاستخدام مفهوم النهضة من جديد؟

بدأ ذلك فى الإنتاج الفكرى للمثقفين العرب منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ وربما كان ذلك تعبيراً بليغاً عن فشل التنمية بمفهومها الاقتصادى وحيد البعد، والحاجة إلى مفهوم أشمل يضم الجوانب السياسية والاقتصادية والمعرفية والثقافية والاجتماعية فى إطار واحد، ولم يكن هناك أفضل من مفهوم النهضة، لأنه بحمولاته التاريخية الكبرى يحمل آثار فكر المفكرين النهضةيين العرب الأوائل، وفى مقدمتهم رفاعه رافع الطهطاوى والشيخ محمد عبده وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى فى مصر وأضرابهم فى البلاد العربية الأخرى.

من هنا الدلالة الكبرى لإطلاق مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت لكتاب «المشروع النهضةى العربى» فى هذه المرحلة التاريخية بالذات، التى يحتاج فيها العقل العربى إلى عملية تجديد كبرى تقوم على الاستيعاب النقدى لتجارب النهضة العربية الأولى، والفهم العميق لتحولات العالم المعاصر فى نفس الوقت.

* * *

وفى ضوء الاستيعاب النقدى لتجربة النهضة العربية الأولى علينا - بعيداً عن زحام التفاصيل وتعقد الوقائع التاريخية واختلاف مساراتها فى المشرق والمغرب - أن نركز على التناقض الرئيس الذى دار بين تيارين عريضين فى الفكر النهضةى. التيار الأول يدعو إلى الدخول فى عالم الحداثة الأوروبية بقوة ويلا أى تحفظ، والثانى يدعو إلى الخروج من هذا العالم قبل الدخول أصلاً فيه!

وأصل الخلاف يتمثل فى الأسس الحاكمة للحداثة الغربية ذاتها والتى يمكن على سبيل الإيجاز إجمالها فى ثلاثة أسس رئيسة، هى الفردية والعقلانية، والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى المنهج الوضعى فى بحث الظواهر الاجتماعية والثقافية.

وأخطر هذه الأسس جميعاً هو مبدأ العقلانية والذى كان شعاره المدوى أن «العقل وليس النص الدينى هو محك الحكم على الأشياء»! والمقصود هنا - فى سياق التطور الأوروبى - النص الدينى المسيحى، بعد أن قطعت أوروبا - عن طريق ثورتها الثقافية - العلاقة الوثيقة التى كانت تربط الدين بالسياسة، وبعد أن نسفت حكم الكنيسة الاستبدادى الذى جمد التطور الأوروبى قروناً طويلاً.

وهنا بدأت الإشكالية لدينا! هل نطبق هذا المبدأ الحاكم ونعنى على وجه التحديد أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء». وماذا نفعل مع النص الإسلامى المتين، صاحب السلطة المعنوية الكبرى على عقول النخبة والجماهير معاً فى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية؟

هنا بدأ الانشقاق الكبير والذي مازلنا نعانى آثاره حتى اليوم!

وفى ضوء هذا التناقض نفهم رفض الشيخ محمد عبده المفتى والفقيه المجدد للحدائث الأوروبية باعتبارها النموذج الحضارى الذى يستحق احتداؤه للمضى فى طريق التطور، ودعوته ومبناها أن الإسلام يمكن تحديثه والاستناد إليه كنموذج حضارى متكامل يغنينا عن الاقتباس من النموذج الأوروبى. وفى هذا السياق أخرج كتابه المهم «الدين والعلم» - ليثبت أن الإسلام لا يتناقض بالضرورة مع العلم.

غير أن التيار الليبرالى وعلى رأسه أحمد لطفى السيد رفض التراث جملة وتفصيلاً ودعا إلى التبنى المطلق لنموذج الحدائث الأوروبى، وكذلك فعل التيار الاشتراكى ممثلاً للمفكر المصرى سلامة موسى داعية التصنيع والتكنولوجيا والذي كان يحتقر ثقافة المجتمعات الزراعية - المتخلفة!

غير أن المشكلة الحقيقية أن تيار «الشيخ محمد عبده» لم ينجم عنه مدرسة عصرية تمارس الاجتهاد فى ضوء التأويل العميق الذى يقوم على المعرفة الدقيقة بتحولات المجتمع العالمى. بل لقد كان تلميذه الأشهر «محمد رشيد رضا» صاحب اتجاه انغلاقى إلى حد كبير، وجاء بعد ذلك فى سياق نفس شجرة الأنساب الفكرية حسن البنا الذى قام بانقلاب حقيقى فى المسيرة، حين دعا لتأسيس الدولة الدينية بتطبيق الشريعة الإسلامية، وأسس جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ ردّاً على سقوط الخلافة العثمانية. منذ هذه اللحظة التاريخية الفارقة بدأ تيار الخروج من الحدائث الغربية بأسسها المعروفة، واتخذ هذا الخروج مسارات شتى. وذلك لأن الإخوان المسلمين بعد مسيرة قصيرة من ممارسة العنف والإرهاب الذى تولاه «الجهاز السرى» الذى أنشأه الشيخ حسن البنا، وإن كان قد توقف بعد القمع الأمنى الشديد وبعد البيان المشهور للمستشار «حسن الهضيبى» مرشد الإخوان المسلمين بعد اغتيال حسن البنا «دعاة لا قضاة»، بمعنى أنهم يدعون إلى الإسلام ولا يحكمون على أحد بالإيمان والكفر، إلا أن جماعات متشددة وإرهابية شتى

تشكلت بتأثير الفكر المتطرف للزعيم الإخواني الشهير «سيد قطب»، الذي أصدر كتاب «معالم على الطريق»، والذي يعد «مانيفستو» الإرهاب الإسلامي لأنه حكم على المجتمعات الإسلامية الراهنة بالكفر والضلال.

نشأت جماعات إسلامية إرهابية شتى مثل «الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد» مُتبنيةً لهذا الفكر في أكثر صوره رجعية وتطرفاً وجوذاً، وقامت بحوادث إرهابية إجرامية، ضاع ضحيتها مئات الأبرياء، ودُمرت فيها ممتلكات متعددة للدولة أو الأهالي.

غير أنه لا بد من تسجيل أن هاتين الجماعتين على وجه التحديد قامتتا بعمل محمود، وهو ممارسة النقد الذاتي في سلسلة كتب «ترشيد العمل الجهادي»، والتي تتضمن إدانة لما أطلقنا عليه من قبل في دراسة لنا «القياس الخاطيء والتأويل المنحرف».

بعد هذه اللوحة التاريخية المعقدة التي حاولنا فيها بإيجاز تحديد التناقض الرئيس الذي دار في فكر النهضة العربية الأولى بين الدخول إلى الحداثة أو الخروج منها قبل الدخول فيها، لا بد أن نثير عديداً من الأسئلة تتعلق بشكل العلاقة بين الدين والسياسة في المشروع النهضوي العربي الجديد.

(٤)

الدين والسياسة في المشروع النهضوى

رفض أنصار التيار الإسلامى منذ عهد الشيخ محمد عبده الدخول فى عالم الحداثة، لأن مرجعيتها كانت غربية. وذلك لأنها المشروع الحضارى الذى أقيمت على أساسه دعائم نهضة المجتمعات الغربية التى تحولت من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الصناعية الرأسمالية.

ولاشك أن شعار الحداثة المدوى ومقتضاه أن «العقل هو محك الحكم على الأشياء» وليس النص الدينى، هو أحد الأسباب التى جعلت أنصار التيار الإسلامى يهاجمون الحداثة الغربية. وذلك لأن النص الدينى الإسلامى هيمن على المناخ السياسى والثقافى العربى والإسلامى قرونًا طويلة، وكان من الصعب الابتعاد عنه، والاعتماد على العقل اعتمادًا مطلقًا فى حل مشكلات الحياة والمجتمع.

غير أن رفض الحداثة الغربية الذى بدأ منذ عصر النهضة العربية الأولى سرعان ما تجدد بعد سقوط الخلافة الإسلامية فى أواخر العشرينيات، بعد أن هوى الرجل المريض والذى تمثل فى الإمبراطورية العثمانية المتداعية.

منذ هذا التاريخ وجهود أنصار الإسلام السياسى لا تنقطع فى سبيل استعادة الخلافة، والتى هى بالنسبة لهم الفردوس المفقود.

ولذلك لم يكن غريباً هجومهم على الحضارة الغربية ورفضهم القاطع لها، باعتبار أنها هي وليس غيرها التي أفرزت القوى الاستعمارية التي حطمت الخلافة الإسلامية من جانب، واستعمرت بلاداً عربية وإسلامية عديدة من ناحية أخرى.

وقد يكون مقبولاً هجوم الإسلاميين على القوى الاستعمارية الغربية، غير أنه من غير المقبول في الواقع النظر إلى الثقافة الغربية وكأنها كتلة واحدة صماء، لا تمايز فيها ولا تنوع.

والحقيقة أن الثقافة الغربية عاشت طويلاً في ظل المركزية الأوروبية التي زعمت أن أوروبا هي التي تحدد معايير التخلف والتقدم، وأنها هي منبع القيم الإنسانية والحارسة على حسن تطبيقها. غير أن هذه الثقافة أوسع كثيراً من الدوائر الاستعمارية والصهيونية التي مارست بوحشية منقطعة النظير الاستعمار الاستيطاني في الجزائر وفلسطين، والاحتلال التقليدي في عديد من البلاد العربية الأخرى.

غير أن هذه المركزية الأوروبية وصلت إلى متنهاها، ووجهت لها الانتقادات العنيفة من داخل الثقافة الغربية ذاتها.

وهكذا يمكن القول أنه لا ينبغي التعميم الجارف على الثقافة الغربية، وادعاء أنها بطبيعتها مضادة للقيم الإنسانية الرفيعة، التي تتعلق بالحرية والعدل والمساواة. كما أنها ليست معادية أيضاً للإسلام وللمجتمعات الإسلامية.

ولو نظرنا للثقافة الغربية بصورة موضوعية لاكتشفنا أنها في الوقت الراهن توجد بها تيارات عنصرية، أعادت إنتاج الخطاب العنصري القديم الذي صيغ في القرن التاسع عشر، لكي يبرر شرعية الاستعمار الغربي لدول العالم الثالث.

وهذه التيارات العنصرية الجديدة يزعمها أشد الإزعاج تواجد ملايين من المهاجرين المنحدرين من أصول إسلامية في قلب البلاد الأوروبية.

ونحن نعرف - على سبيل المثال - أن الإسلام هو الدين الثاني في فرنسا. وأن عدد المسلمين لا يقل عن أربعة ملايين مسلم، بكل ما يعنيه ذلك من مشكلات ثقافية تتعلق بعجز شرائح من هؤلاء عن التكيف مع الثقافة الفرنسية، ومشكلات اقتصادية تتعلق بإدماجهم في المجتمع.

غير أنه بالإضافة إلى هذه التيارات العنصرية هناك في الثقافة الغربية تيارات تقدمية تؤمن بحق العالم الثالث في أن ينعم بمسار التنمية على المستوى العالمى، بالإضافة إلى تأييدها لحق الشعب الفلسطينى فى إقامة دولته المستقلة جنباً إلى جنب مع الدولة الإسرائيلية. ولا تنسى فى هذا المقام المظاهرات المليونية التى خرجت فى عديد من عواصم العالم الغربى محتجة على الغزو العسكرى الأمريكى للعراق.

ولو أضفنا إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبى قد دخل فى شراكة اقتصادية وثقافية مع عديد من البلاد العربية وخصوصاً فى مجال البحر المتوسط، لأدركنا أن الصورة السلبية التى ترسمها الجماعات الإسلامية السياسية المتشددة ليست موضوعية تماماً.

غير أنه أخطر من التحيز فى رسم هذه الصورة النمطية السلبية للثقافة الأوروبية، فإن ادعاء الإسلاميين المتشددى أن الخراب لم يلحق بالبلاد العربية والإسلامية إلا بسبب تبنى مبادئ الحداثة الغربية، ومن بينها تطبيق القوانين الوضعية، ووقف تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ادعاء ليس له من أساس.

وفى تقديرنا أن الرفض الإسلامى للحداثة الغربية - الذى يتخذ فى بعض الأحيان رفضاً مطلقاً، وفى أحيان أخرى رفضاً جزئياً لبعض جوانبها - يمثل مخاطر ثقافية على المجتمع العربى لا حدود لها.

وذلك لأن هذا الرفض القاطع يعنى فى الواقع رفضاً لمجموعة من القيم المتناسكة التى قامت على أساسها الحداثة الغربية، وأدت فى الممارسة إلى تقدم المجتمعات الغربية.

ومن هنا فلا بد من الدراسة التأصيلية لمفهوم الحداثة، والذى يستخدم فى الخطاب العربى المعاصر - بمختلف مستوياته - بكثير من الالتباس.

ويبدو ذلك واضحاً وجلياً فى الخلط الذى وقع فيه عديد من الكتاب العرب بين مفهومى الحداثة والتحديث.

«الحداثة» كمفهوم يشير إلى المشروع الحضارى الأوروبى الذى صاغته الطبقة الرأسمالية الأوروبية الصاعدة على أنقاض المجتمع الإقطاعى. والحداثة - كما يقرر عدد من الكتاب الغربيين الثقات من أبرزهم «أنطونى جیدنجز» عالم الاجتماع البريطانى الشهير - تقوم على عدة أسس.

وأول هذه الأسس هو احترام الفردية، بمعنى إعطاء الفرد باعتباره فردًا كيانًا مستقلًا له حقوقه السياسية في ظل نظام ديموقراطى يؤمن بالتعددية السياسية والحزبية، حقوقه الاقتصادية والتي تتمثل في حقه في التنقل والعمل بغير إجبار، وحقوقه الاجتماعية والثقافية، والتي تتمثل في الخدمات التي توفرها الدولة للمواطنين.

والأساس الثانى من أسس الحداثة الغربية هو العقلانية. وقد نجحت الرأسمالية باعتبارها تنظيمًا اقتصاديًا متميزًا بحكم اعتمادها في التخطيط الاقتصادى والصناعى وفى التنفيذ على العقلانية، التى لا بد أن تنعكس على عملية صنع القرار. وهذه العملية لا تتم فى الغرب بالطريقة العشوائية التى تتم فى عديد من البلاد العربية، ولكن لها أصول علمية ومناهج فى علم الإدارة معترف بها. والأساس الثالث من أسس الحداثة الغربية هو الاعتماد على العلم والتكنولوجيا لإشباع الحاجات المادية لملايين السكان.

وقد عبر عن هذه الحداثة الغربية المجتمع الصناعى، الذى استفادت ملايين البشر من إنتاجه لسد احتياجاتها الأساسية.

إذا كان ما سقناه من حجج صحيحًا - وهو صحيح تاريخيًا - فكيف تُرفض الحداثة ومشتقاتها فى العالم العربى والإسلامى؟

ويمكن القول أن ما سبَّب الالتباسَ الخلطَ بين الحداثة كمشروع حضارى وعملية التحديث، والتى تعنى تطوير مجتمع ما كالمجتمع الزراعى لكى يتحول إلى مجتمع صناعى.

غير أن عملية التحديث كما تمت فى العالم العربى الذى يزخر بالنظم الشمولية والسلطوية وشبه الليبرالية، تمت فى الواقع بطريقة عشوائية افتقرت إلى شمول النظرة لعملية التنمية المستدامة.

ونظرة إلى عديد من البلاد العربية التى اتسعت دوائر الفقر فيها فى العقود الأخيرة تشير إلى فشل التحديث من ناحية، وغياب الحداثة بمفهومها الأصيل من ناحية أخرى.

وأيًا ما كان الأمر، فإنه يمكن القول أن رفض التيار الإسلامى للحداثة من الناحية الحضارية يعد أحد أسباب التناقضات الكبرى بين التيار الإسلامى باتجاهاته

المختلفة والمجتمع العربى الذى يسعى منذ عقود إلى التقدم مستعينًا فى ذلك بأسس الحداثة الغربية.

غير أن رفض التيار الإسلامى بالإضافة إلى ذلك إلى الديموقراطية، مثل فى الواقع عقبة كبرى فى سبيل التحديث السياسى للمجتمع العربى المعاصر.

وإن كانت بعض التيارات الإسلامية وخصوصًا تيار الإسلام السياسى قد قَبِلَ - بصورة تكتيكية - مبادئ الديموقراطية الغربية حتى يتاح له أن ينقلب - باتباع الوسائل الديموقراطية - على الدولة المدنية لتأسيس الدولة الدينية التى هى فى صميم مشروعه الحضارى.

(٥)

التحول الديمقراطي والتخطيط الحضارى

يبرز التحول من السلطوية إلى الديمقراطية في العالم العربى باعتباره أبرز الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها المشروع النهضوى العربى، الذى أطلق وثيقته الأساسية مركز دراسات الوحدة العربية فى فبراير الماضى بمدينة بيروت.

ولعل هذا الهدف من أصعب الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها المشروع النهضوى العربى.

ويُرد ذلك إلى أن ميراث الشمولية والسلطوية قديم فى الوطن العربى. وبالرغم من التحولات الكبرى التى لحقت ببعض النظم السياسية العربية التقليدية فى الخمسينيات، ونعنى سقوط بعض النظم الملكية كالنظام المصرى والنظام الليبى. وقد صعدت على أنقاضها نظم سياسية «راديكالية» مثل ثورة يوليو ١٩٥٢ فى مصر، وانقلابات حزب البعث فى سوريا والعراق التى رفعت شعارات ثورية وزعمت أنها ستحقق الحرية السياسية الغائبة. إلا أن الممارسة أثبتت أن السلطوية ظلت راسخة وإن اتخذت أشكالاً مستحدثة أهمها صيغة الحزب الإيديولوجى الأوحده، الذى اتخذ فى مصر اسم «الاتحاد الاشتراكى العربى» وفى سوريا والعراق اسم «حزب البعث».

نحن فى الواقع فى الوطن العربى الآن - بالرغم من شعارات العوامة المدوية عن الديمقراطية واحترام التعددية وحقوق الإنسان - مازلنا أمام معضلة سيادة

السلطوية، والعجز عن تفكيك بنيتها الجامدة، التي أصبحت أخطر معوقات التقدم الحضارى العربى.

ونستطيع التأكيد على أنه حتى لو حللنا مشكلة السلطوية وانتقلنا - ولو بخطوات متدرجة - إلى الديموقراطية، فإن ذلك لن يحلّ معضلة التخلف العربى. وذلك لأننا فى أشد الحاجة إلى تخطيط حضارى متكامل.

ويمكن القول أنه ليست هناك نظرية صورية متكاملة للديموقراطية الغربية يمكن أن تطبق فى أى مكان. وهذا لا ينفى أن هناك مثلاً ديموقراطياً ينهض على مجموعة من القيم، أهمها سيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية تكوين الأحزاب السياسية فى إطار التعددية، والانتخابات الدورية كأساس للمشاركة الجماهيرية فى اختيار ممثلى الشعب، وتداول السلطة. كل ذلك مع الوضع فى الاعتبار أن هذا المثال الديموقراطى بمكوناته المتعددة لا بد أن يختلف تطبيقه من قطر إلى آخر، نظراً للتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، والثقافة السياسية السائدة، وتركيب الطبقات الاجتماعية، واتجاهات النخبة السياسية، وطبيعة القوى والحركات الاجتماعية.

وفى تقديرنا أن مكونات المثال الديموقراطى التى أشرنا إليها تصلح تماماً مقياساً لتقييم الوضع الديموقراطى العربى.

وتستحق مفردات المثال الديموقراطى التى أشرنا إليها من قبل أن نقف أمامها قليلاً، لكى يتبين لنا المآزق الراهن للقوى والحركات الاجتماعية العربية.

ولنبداً بأول هذه المفردات وهى سيادة القانون. وتطبيق مبدأ سيادة القانون يفترض ابتداءً أننا بصدد دولة قانونية. ونحن نعرف أن الفقه الدستورى يفرق بين نوعين من الدول: دول قانونية ودول بوليسية. فى الدول القانونية لا بد من وجود دستور يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم، ولا بد من وجود مدونات قانونية منشورة وصادرة بشكل قانونى عن البرلمانات، مثل مدونة القانون المدنى والقانون الجنائى وقانون الإجراءات الجنائية وغيرها.

وفى الدولة القانونية فقط يمكن تطبيق مبدأ سيادة القانون، الذى يطبق على الجميع بغير تمييز. كما أن المواطن لا يُحاكم إلا أمام قاضيه الطبيعى، ولا يمثل أمام محاكم استثنائية أياً كانت، كما أن له حقوقاً وضمانات قانونية، تكفل عدالة المحاكمة.

المشكلة الحقيقية أن عديداً من الدول العربية حتى التي يوجد فيها دستور وقوانين، ليست في الواقع سوى دول بوليسية بحكم إهدار الدستور في الممارسة، ومخالفة القوانين التي تنص على الضمانات للمتهمين، وإنشاء محاكم استثنائية، وتطبيق قوانين عرفية تجمد العمل بالقوانين العادية.

وهذه الدول العربية - كما رأينا في العقد الأخير - تمنع ممانعة شديدة في التحول من نمط الدولة البوليسية إلى نمط دولة القانون، وذلك باصطناع حجج شتى، أهمها شيوع ظاهرة الإرهاب من ناحية، والتي تقتضي تطبيق القوانين الاستثنائية، وضرورة مواجهة خصوم النظام السياسي في الداخل باتباع تدابير مشددة.

ولعل هذا التحول الضروري الذي نتحدث عنه، يمثل الخطوة الأولى الحاسمة في مجال تفكيك البنية السلطوية للنظم السياسية العربية المعاصرة.

خطوة ضرورية ولكنها ليست كافية، فأمامنا لتطبيق المثال الديمقراطي قائمة طويلة بالمطالب، من بين أهمها احترام حقوق الإنسان، وضمان حرية التفكير والتعبير، والإقرار بحرية التنظيم، ودورية الانتخابات السياسية بمختلف أشكالها، وقبل ذلك كله الاعتراف بمبدأ أساسي من مبادئ الديمقراطية وهي ضرورة تداول السلطة، لتجديد دماء النظام السياسي برؤى جديدة بصورة دورية منتظمة.

في ضوء كل المطالب التي تحتاج إلى مناقشات تفصيلية، ندرك لماذا نلاحظ حضور الدولة وغياب القوى والحركات الاجتماعية العربية!

ولا نريد أن نستمر في مناقشة عديد من المتطلبات لتحقيق المثال الديمقراطي المرجو في المشروع النهضوي العربي وخصوصاً في مجال إجراءات الديمقراطية وقيمتها، وهي قضايا ناقشناها من قبل بالتفصيل في كتب سابقة لنا (راجع كتابنا الإصلاح العربي بين الواقع السلطوي والسراب الديمقراطي، القاهرة ٢٠٠٥، وكتابنا إعادة اختراع السياسة: من الحداثة إلى العولمة، القاهرة ٢٠٠٦).

وذلك لأننا نريد أن نتطرق إلى موضوع تندر فيه الكتابات العربية وهو موضوع أهمية التخطيط الحضاري الشامل للنهضة العربية، بحيث يصبح تحقيق الديمقراطية مجرد مكون من مكوناتها.

والتخطيط الحضارى العربى يحتاج أولاً إلى معرفة وثيقة بالتطورات العالمية وخصوصاً فى أبعادها الثقافية. وذلك لأن المسافة - بحكم العولمة - ضاقت جداً بين المحلى والعالمى.

وهذه التطورات العالمية أدت إلى بروز إشكاليات معرفية جديدة ومشكلات واقعية عالمية.

ويمكن رد سبب بروز هذه الإشكاليات والمشكلات إلى عوامل متعددة. وربما كان أول عامل من هذه العوامل هو الخبرة التاريخية الثمينة التى تحصلت من الممارسات الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والثقافية فى القرن العشرين.

لقد كان القرن العشرون حافلاً بالأحداث الكبرى، فقد اكتملت فيه الثورة الصناعية بكل أبعادها، ثم برزت من بعد الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث أصبح العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية عنصراً أساسياً من عوامل الإنتاج، وتحولت التكنولوجيا لتصبح هى الأداة الأساسية لإشباع الحاجات الأساسية لملايين البشر فى مختلف أنحاء المعمورة.

وجاءت مؤخراً الثورة الاتصالية الكبرى والتى أصبحت شبكة الإنترنت هى رمزها البارز، وهذه الثورة بإجماع العلماء الاجتماعيين هى أخطر ثورة فى تاريخ البشرية، بحكم أنها أتاحت للناس فى كل مكان إمكانية الاتصال المباشر، والتفاعل الإيجابى بين مختلف الثقافات الإنسانية بكل ما تحفل به من رؤى متنوعة للعالم.

وليست خبرة القرن العشرين فقط هى التى أدت إلى بروز إشكاليات معرفية ومشكلات واقعية جديدة، بل إن بروز الوعى الكونى بمشكلات الإنسانية الحادة، وأبرزها موضوع البيئة ومخاطر تلوث الكوكب، قد أدى إلى ظهور أنماط مستحدثة من التفكير، وممارسة مؤسسات قديمة مثل اليونسكو ومؤسسات حديثة مثل جامعة الأمم المتحدة فى طوكيو للبحث بطرق جديدة، تعتمد فى المقام الأول على التفكير الجماعى، من خلال استطلاع آراء أبرز العقول الإنسانية فى مختلف التخصصات العلمية وحقول المعرفة، حول تشخيص الوضع الإنسانى الراهن، والتماس أكثر الحلول فاعلية لمواجهة كل من الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية.

ويمكننا التأكيد على أن أبرز المؤسسات العالمية التي انشغلت في السنوات الأخيرة بموضوع تحديد وبلورة الإشكاليات المعرفية ونحن على مشارف الألفية الثالثة هي هيئة اليونسكو.

وفي هذا المجال نظم العالم الاجتماعى الفرنسى "جيروم بانديه" رئيس وحدة البحوث المستقبلية في اليونسكو مؤتمراً عالمياً عنوانه "حوارات القرن الحادى والعشرين"، جمع فيه أبرز العقول لمناقشة الإشكاليات التى ستواجه الإنسانية في العقود القادمة.

وفيما يلي أمثلة للموضوعات الهامة التى ناقشها هذا المؤتمر التاريخى:

القسم الأول: استشراف المستقبل وعدم اليقين: أى مستقبل للبحوث المستقبلية؟
موضوعات هذا القسم تتعلق كلها بفكرة استشراف المستقبل من زاوية إمكاناتها وحدوها وآفاقها وعلاقتها بالفعل السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى.
ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة: مستقبل واحد أو تعددية المستقبلات؟ طبيعة المستقبل، أصول المستقبل.

القسم الثانى: نحو عقد طبيعى: مستقبل النوع الإنسانى ومستقبل الكوكب.
ومن أمثلة الموضوعات المبحوثة: أى مستقبل للنوع الإنسانى؟ السكان: أى مستقبل للسكان والهجرة - القرن الواحد والعشرون؟

القسم الثالث: نحو عقد ثقافى جديد؟

آفاق جديدة للثقافة التعددية والتعليم ومن نماذج الموضوعات المبحوثة: نحو صدام للحضارات أم تجاه التهجين الثقافى؟ الآفاق الجديدة للثقافة: العولمة وعدم اليقين الثقافى والعنف، نحو ثقافات مهجنة.

القسم الرابع: نحو عقد اجتماعى جديد؟

تعلم العيش المشترك، ومن نماذج هذه البحوث: أى ديموقراطية في المستقبل؟ أى مستقبل لحقوق الإنسان؟ ما مستقبل وضع المرأة في العالم؟ ما مستقبل العمل وما مستقبل الوقت؟

القسم الخامس: نحو عقد أخلاقي جديد؟

العالم والعولمة: ومن نماذج هذه البحوث: الثورة الصناعية الثالثة والعولمة. هل تمثل العولمة فخاً؟ عقد اجتماعي جديد لمرحلة جديدة من مراحل العولمة. نحو نمط جديد من التنمية ونهاية الفقر.

غير إنه بالإضافة إلى المشكلات المعرفية التي يتعين على المشروع النهضوي العربي أن يضعها في الحسبان، لابد من الالتفات إلى قائمة المشكلات الواقعية العالمية.

وفي تقديرنا أن المؤسسة العالمية التي تخصصت في الفترة الأخيرة في حصر وتحديد المشكلات الواقعية التي ستجابه الإنسانية في القرن الحادي والعشرين هي جامعة الأمم المتحدة في طوكيو باليابان، التي أصدرت تقريراً هاماً عنوانه «حالة المستقبل». وقد استطاع هذا التقرير أن يضع يده على خمس عشرة مشكلة عالمية، من أمثلتها البارزة: كيف يمكن تحقيق التنمية المستدامة لكل الناس؟ كيف يمكن إقامة التوازن بين الازدياد السكاني والموارد؟ كيف يمكن لعملية صنع القرار أن تكون أكثر التفاتاً لمنظور الأجل الطويل؟ كيف يمكن للعولمة وشيوع المعلوماتية والاتصالات أن تعمل لخير كل إنسان؟ كيف يمكن تدعيم البعد الأخلاقي للأسواق لسد الفجوة بين الغنى والفقر؟ كيف يمكن تدعيم القدرة على الحسم واتخاذ القرار في ضوء تغير طبيعة العمل والمؤسسات؟ كيف يمكن تحسين وضع المرأة والرقى بالوضع الإنساني؟

وخلاصة القول، أننا في حاجة إلى أن نتأمل منهج التخطيط الحضاري العربي في ضوء التحليل النقدي العميق لتحولات بنية المجتمع العالمي.

(٦)

التخطيط الحضارى فى عالم متغير

أكدنا من قبل أن المشروع النهضوى العربى يحتاج فى النظرية والتطبيق إلى تخطيط حضارى متكامل، بحيث يصبح تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة العربية وغيرها من المكونات، مجرد مفردات فى هذا التخطيط الحضارى. ويمكن القول أن التخطيط الحضارى العربى يحتاج أولاً إلى معرفة وثيقة بالتطورات العالمية وخصوصاً فى أبعادها الثقافية.

وقد سبق لنا أن نشرنا كتابين فى هذا الصدد، الأول منها عنوانه «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمى» (القاهرة ٢٠٠٨)، والثانى عنوانه «شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعى إلى العالم الافتراضى» (القاهرة، ٢٠٠٩).

وبناء على دراساتنا السابقة يمكن لنا أن نؤكد أن العالم كله شرقه وغربه وليس الوطن العربى فقط، مشغول بالتخطيط الحضارى، لأن النخب السياسية الحاكمة - مثلهم فى ذلك مثل العلماء الاجتماعيين - أصبحوا يدركون بشكل متزايد أن عصر العولمة قد قلب الموازين السياسية والاقتصادية والثقافية، وأن هناك حاجة للمجتمعات المعاصرة حتى المتقدم منها اقتصادياً وتكنولوجياً إلى تخطيط حضارى شامل، يعيد النظر فى كافة المسلمات السياسية والاقتصادية والثقافية التى عاش العالم فى ضوئها طوال القرن العشرين.

وقد سبق لنا أن عبرنا عن هذه الفكرة المحورية في مقال لنا نُشر في جريدة الأهرام يوم ١٤ فبراير ١٩٩٤ بعنوان "نحن والغرب في انتظار الثورة الفكرية".

وكنا نقصد بالثورة الفكرية هذا التخطيط الحضارى الجديد. وقد قررنا فيه - بعد تقييم الاجتهادات الفكرية في الشرق والغرب بهذا الصدد - "أن الحصاد البحثى مازال هزيلًا، وأن العالم كله فى حاجة ماسة إلى ثورة فكرية تستطيع التعامل مع متغيرات العصر بطريقة أكثر كفاءة من الاجتهادات الجزئية التى تمت صياغتها حتى الآن".

ولعل السؤال الذى ينبغى إثارته الآن هو ما أبرز التغيرات الكبرى التى لحقت بإدراكات النخب السياسية الحاكمة والجهاهير على السواء، فيما يتعلق بعدد من الظواهر العالمية؟

أشار بعض الباحثين إلى أن التدخل العسكرى فى المناطق المضطربة سينظر إليه باعتباره مخاطرة يستحسن تجنبها، ولن يكون هذا هو إدراك السياسيين فقط فى البلاد الديموقراطية، ولكنه سيكون الإدراك السائد لدى قطاعات جماهيرية واسعة ليست مستعدة للتضحية بحياة أفراد فى القوات المسلحة، حتى لو كانت أعدادًا محدودة.

ويكشف عن صدق هذا التنبؤ الاتجاهات السلبية المتصاعدة فى الولايات المتحدة الأمريكية إزاء التدخل العسكرى فى العراق وفى أفغانستان. وذلك لأن سحبات التعقيم السياسى التى أطلقها صقور المحافظين الجدد فى إدارة الرئيس السابق جورج بوش، والذى كان ألغوبة فى أيدي مجرمى الحرب ممن خططوا لها ونفذوها بالمخالفة لقواعد الشرعية الدولية، وبالاعتداء الصارخ على حقوق الشعوب فى حياة آمنة كريمة، هذه السحابات تبددت.

وظهر للعالم كله أن أسلوب التدخل العسكرى الهمجى باسم الدفاع عن المصالح القومية مذهب فاسد، أسقطته الخبرة الإنسانية البصيرة.

وفى ضوء هذا الاستنكار الجماهيرى العالمى للمغامرات العسكرية، تراجعت دعوات صقور الحرب الأمريكية للهجوم على إيران بدعوى خطورة مشاريعها الذرية على أمن دولة إسرائيل!

كما تبذرت شعارات الحرب التي رُفعت في عهد بوش ضد كوريا الشمالية وغيرها من الدول المارقة، بتعبير الاستعماريين الأمريكيين الجدد!

ومما لا شك فيه أن الرخاء الاقتصادي أصبح هو علامة الخير المعترف بها عالميًا، ولكن مشكلته أنه لكي يتحقق لابد من توافر شروط متعددة، أهمها على الإطلاق توافر شروط السلام الاجتماعي بين الدول في عالم تفوق فيه أعداد الفقراء بمئات الملايين أعداد الأمنين اقتصاديًا.

ويُرد ذلك إلى الاستغلال البشع الذي تمارسه الدول الرأسمالية المتقدمة للدول النامية، من خلال السيطرة على الأسواق والأسعار وتفوق التكنولوجيا، بالإضافة إلى فرض شروط بالغة الإجحاف في مجال التجارة والتبادل الاقتصادي بحكم هيمنة منظمة التجارة العالمية، وخصوصًا نصوص معاهدتها المتحيزة للدول الغنية على حساب الدول الفقيرة.

ولعل أبرز ما يحتاج إلى فكر إبداعي أصيل هو تقنين ضوابط حق التدخل، سواء لأسباب تتعلق بالأمن الدولي أو لأسباب إنسانية. غير أن هذا يحتاج ابتداءً إلى إعادة صياغة كاملة لنظرية الأمن القومي، لتصبح نظرية للأمن الإنساني الذي يتجاوز الحدود الضيقة لمفاهيم المصلحة الوطنية.

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم "الأمن الإنساني" الذي بادرت اليابان على وجه الخصوص إلى صياغته، أصبح الآن مبدأً أساسيًا من مبادئ الأمم المتحدة.

ويمكن القول أنه في الوقت الراهن هناك قائمة كاملة من المشكلات الملحة التي تحتاج إلى تفكير منهجي منظم لمواجهتها، ومن أبرزها السياسات التعليمية.

وقد لوحظ في كل البلاد زيادة الطلب على التعليم في كافة مراحله، وأصبحت هناك مشكلات تتعلق بعدم كفاية وعدم كفاءة المدرسين في عديد من البلاد، والحاجة إلى استحداث طرق جديدة للتعليم. وقد اهتمت هيئة اليونسكو بهذا الموضوع اهتمامًا خاصًا، وشكلت لجنة عن "التعليم في القرن الحادي والعشرين"، أكدت فيه أن اتجاه المستقبل الذي سيسود في القرن الحادي والعشرين سيكون هو "التعليم عن بعد". ومما

سيساعد على انتشار هذا النوع المستحدث من التعليم الثورة الاتصالية الكبرى، وظهور شبكة الإنترنت وغيرها من وسائل الاتصال الحديثة.

وتبدو أهمية تطوير التعليم عن بعد بالذات في الوطن العربي، حيث تزداد أعداد التلاميذ والطلاب وتعجز المؤسسات التعليمية التقليدية عن سد حاجتهم لبرامج التعليم المتنوعة.

ومما لاشك فيه أنه من بين المشكلات التي تستدعي حلولاً إبداعية شاملة الهجرة الواسعة المدى عبر الأقطار. وهذا الاتجاه زادت معدلاته في العقود الأخيرة بحكم العولمة التي تساعد على سرعة تدفق المعلومات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر، بغير قيود ولا حدود.

وأسباب هذه الهجرة متعددة؛ ولعل أهمها ضيق المجال أمام المهاجرين في بلادهم الأصلية وعجز سوق العمل عن استيعابهم نتيجة غياب خطط التنمية المستدامة، وشيوع الفساد بين النخب السياسية الحاكمة، والفجوة الطبقية العميقة بين الأغنياء والفقراء في البلاد العربية والإسلامية؛ مما يدفع بالآلاف الشباب إلى الهجرة إلى البلاد الأوروبية. وامتدت الدائرة لتصبح هجرة غير شرعية تؤدي إلى ضياع أرواح العشرات منهم ممن يستخدمون زوارق غير آمنة تتحطم على شواطئ البلاد الأوروبية، أو يُقبض عليهم ويُرحّلون إلى بلادهم.

غير أن أحد الأسباب العميقة للهجرة إلى أوروبا على وجه الخصوص هو انخفاض معدلات المواليد، وحاجة السوق إلى أيدي عاملة رخيصة تعمل في المهن التي لا يُقبل عليها أبناء البلاد الأصليين. وهذه البلاد الأوروبية تتنازعها الحاجة الماسة إلى الأيدي العاملة الرخيصة من المهاجرين من ناحية وعدم قبولهم ثقافيًا من ناحية أخرى لأنهم يتمسكون برموزهم الثقافية، ويرفضون الاندماج في الثقافة الأوروبية.

ويدل على ذلك المشكلات الخاصة بمنع بناء المآذن في سويسرا، ومنع النقاب في بلجيكا وفرنسا.

وهذا الموضوع بالذات يحتاج إلى تخطيط حضارى بصير، سواء في الوطن العربي أو في البلاد الأوروبية.

في الوطن العربي لا بد من سياسة ثقافية تنويرية تشرح للجماهير العربية والإسلامية أن المقاصد العليا للإسلام تعلو على التركيز على الحجاب أو النقاب. كما أن التشبث بالنقاب في البلاد الأوروبية يعد سلوكًا غير رشيد، لأنه يعكس عدم الاهتمام بالاندماج المطلوب في الإطار الثقافي الأوروبي. وهذا الإطار يرحب بالحرية الشخصية بدون رموز غريبة على الثقافة السائدة.

ومن هنا فالتخطيط الحضارى في الوطن العربي يستلزم صياغة سياسة ثقافية، تشارك في تنفيذها وزارات التعليم والإعلام والثقافة للدعوة إلى مذهب إسلامي وسطي ينعكس في القيم والاتجاهات والسلوك والملبس، بعيدًا عن اتجاهات وعادات فات أوانها، وتخطاها الزمن.

ومن ناحية أخرى تحتاج الدول الأوروبية إلى تخطيط حضارى جديد، يتفهم الإسلام باعتباره دينًا يحض على التسامح وليس فيه نزعات عدوانية إزاء الآخر، بالرغم من شذوذ بعض الجماعات المتشددة الإسلامية، التي لا تعبر عن جوهر الإسلام الحقيقي.

وهكذا يمكن القول أن التخطيط الحضارى المطلوب، سواء في الوطن العربي أو في الدول الأوروبية لا بد أن يعتمد على حوار الثقافات وليس صراع الحضارات.

أصبح حوار الثقافات ضرورة للتعامل مع الآخر، في ضوء الفهم العميق للثقافة الإسلامية والثقافية والأوروبية على السواء.

وإذا تركنا الجوانب الثقافية جانبًا وولينا نظرنا للجوانب السياسية والاقتصادية، لقلنا إن التخطيط الحضارى لا بد له أن يعيد النظر في نظرية الديمقراطية التي تقوم على "التمثيل"، لأن أصحاب المصالح استطاعوا من خلال تمويل المرشحين السيطرة على أعضاء المجالس النيابية. هذا بالنسبة للبلاد المتقدمة، أما بالنسبة للعالم العربي فلا بد من مواجهة ظاهرة العجز الديمقراطي.

وتبقى مسألة ضرورة مراجعة مبدأ حرية السوق الذي قدسته الرأسمالية المعاصرة إلى أن سقط في الأزمة العالمية الأخيرة، وأصبح التخطيط الحضارى مطالبًا بإعادة صياغة العلاقة بين واجبات الدولة وحرية السوق.

تلك كانت مجرد أمثلة من ضرورة التخطيط الحضارى في عالم متغير!

(٧)

الحضارات بين الحوار والصراع والتحالف!

التخطيط الحضارى ينبغى أن يكون مكوناً رئيساً من مكونات أى مشروع نهضوى سواء أكان عربياً أم عالمياً. وإذا كان مركز دراسات الوحدة العربية قد نشر وثيقة هامة هى نتاج فكر عشرات الباحثين العرب بعنوان المشروع النهضوى العربى عرضنا له عدة مرات، فإن فى العالم وإن كان بشكل غير معلن ملامح تبلور مشروع نهضوى عالمى.

وهناك مؤشرات متعددة على صعود حركة فكرية يساهم فيها مفكرون وفلاسفة من دول شتى تحاول بعد نهاية عصر الحرب الباردة على وجه الخصوص وانهيار الاتحاد السوفيتى وزوال الصراع الإيديولوجى العنيف بين الشيوعية والرأسمالية - أن ترسم ملامح عالم جديد يقوم على التعاون وليس على الصراع، وتسوده اتجاهات التسامح بدلاً من العدا، وقبول الآخر عوضاً عن رفضه وعدم الاعتداد بخصوصيته الثقافية.

غير أن هذا العالم الجديد الذى شرع عديد من المفكرين والمؤسسات الدولية والمراكز البحثية فى رسم ملامحه الأساسية، سرعان ما اصطدم مبكراً بنظرية صراع الحضارات التى أطلقها عالم السياسة الأمريكى صمويل هنتنجتون.

وقد سبق لنا فى تحليلنا لأسباب ظهور هذه النظرية على المسرح الفكرى العالمى أن قررنا أن انهيار الاتحاد السوفيتى المدوى ونهاية الصراع التاريخى بين الشيوعية

والرأسمالية، ترك فراغًا إيديولوجيًا كبيرًا في المناخ السياسى الأمريكى الذى تعود فيه الزعماء الأمريكيون على مناطحة أعداء حقيقيين أو مُتخيلين. ولا شك أن غياب العدو الشيوعى قد تسبب فى أزمة كبرى لقادة الولايات المتحدة الأمريكية لأنه كيف يمكن لأمرىكا أن تعيش بغير عدو؟

إن عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية فى المجتمع الأمريكى وعديد من المجتمعات الغربية الرأسمالية الأخرى، كانت تقوم على أساس العداء للشيوعية والمناصرة الكاملة للأفكار الرأسمالية.

بل إن حلف الأطلنطى الذى سبق أن قام فى مواجهة حلف وارسو جابه مشكلة حقيقية؛ لأن حلف الأعداء سقط وأصبح هو حلفًا غير ذى موضوع! ولذلك عكف قادة الحلف ثلاث سنوات على الأقل فى محاولات مستميتة لابتداع وظائف جديدة لهذا الحلف الذى اختفى من الوجود عدوه الرئيس، ونقصد دولة الاتحاد السوفيتى!

روج هتنتجتون مفكر المؤسسة الأمريكية لنظرية صراع الحضارات وزعم أن عصر الحروب الثقافية قد بدأ، ومعنى ذلك أن الحضارة الغربية فى خطر، لأنها ستدخل فى صراع حتمى مع الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفشيوسية. ولا يغيب عن الذهن أن اختيار الحضارة الإسلامية يجد مبرره عند صاحب النظرية فى بروز الصحوة الإسلامية على مستوى العالم؛ مما قد يؤثر سلبًا على السياسات الأمريكية الإمبريالية التى تريد أن تهيمن على العالم وتحكمه بصورة منفردة، كما أن اختيار الحضارة الكونفشيوسية يرجع إلى صعود الصين فى سلم المكانات العالمية الأخرى اقتصادًا وحضارة؛ مما يهدد الولايات المتحدة الأمريكية.

ودار جدل عالمى واسع حول نظرية صراع الحضارات، وانتقد عديد من المفكرين فى الغرب والشرق على السواء مسلماتها وفندوا تنبؤاتها، بل وأتهم صاحب النظرية نفسه بالعنصرية لأنه ينظر فى الواقع نظرة دونية للحضارات غير الغربية.

كان صعود نظرية صراع الحضارات أشبه بالأطروحة الأساسية فى سياق السعى لتخطيط حضارى عالمى جديد؛ غير أن الرئيس محمد خاتمى رئيس جمهورية إيران

الإسلامية السابق قدم أطروحة مضادة نقيضاً لأطروحة هتنتجتون وهي ضرورة الحوار بين الثقافات لا الصراع بين الحضارات.

وقد أطلق خاتمي أطروحته في خطابه التاريخي أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩، والتي دعا فيها لتحويل حوار الحضارات من مجرد فكرة يتداولها الفلاسفة والمؤرخون والعلماء الاجتماعيون إلى سياسة ثقافية عالمية تتبناها الأمم المتحدة.

ومما لاشك فيه أن هذه المبادرة الإيرانية الجسور جاءت في توقيت مناسب على الصعيد الدولي، لأنها قطعت الطريق فعلاً على موجة العنصرية الغربية الجديدة.

وقد لاقت أطروحة خاتمي عن حوار الثقافات قبولاً منقطع النظير، بحيث تمت الموافقة على المبادرة بالإجماع وصدر قرار لا سابقة له بأن يكون عام ٢٠٠١ هو عام حوار الثقافات حيث تنشط الدول والمتديات الثقافية الرسمية والأهلية لعقد مؤتمرات لمناقشة الموضوع.

وفي هذا السياق دعت هيئة اليونسكو إلى مؤتمر دولي كبير عن حوار الحضارات انعقد في فيلنوس عاصمة ليتوانيا في الفترة من ٢٣ إلى ٢٧ أبريل ٢٠٠١.

وقد دُعيت لهذا المؤتمر لأقدم بحثاً عن التعريفات المختلفة للحضارة. وقد ركزت على المعنى الأساسي للحضارة، وهي تعنى النظرة للمجتمع بكل مكوناته التي تكفل له البقاء. وينبغي أن يلاحظ أنه في أي دراسة لمجتمع محدد فإن المجتمع المركب عادة ما يتضمن أنساقاً سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية.

يصدق ذلك على المجتمع العربي ككل أو أي مجتمع قطري، كما يصدق تماماً على المجتمع العالمي الذي ينبغي أن تدرس أنساقه جميعاً بشكل كامل.

وتطور الإبداع الفكري في مجال التخطيط الحضاري العالمي والذي تشارك فيه دول شتى ومفكرون من كافة الأقطار لكي يتتقل العالم من أطروحة صراع الحضارات إلى الأطروحة المضادة، وهي حوار الثقافات لكي يستقر أخيراً على الأطروحة الثالثة والتي هي التركيب بين الأطروحة الأولى والثانية لتصل إلى نظرية تحالف الحضارات! ومعنى ذلك أن التخطيط الحضاري العالمي تتمثل مسيرته في ثلاث لحظات تاريخية قارعة، هي الصراع والحوار والتحالف!

وتحالف الحضارات مبادرة أعلنتها كل من جوزيه لويس ثاباتيرو رئيس وزراء إسبانيا، ورجب طيب أردوغان رئيس وزراء تركيا وذلك في الاجتماع التاسع والخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة عام ٢٠٠٥. وتسعى المبادرة إلى تفعيل الجهود الدولية لمواجهة التطرف وذلك بممارسة حوارات ثقافية عالمية، وكذلك حوارات بين الأديان، والهدف الرئيس للمبادرة هو إذابة التوترات بين العالم الغربي والعالم الإسلامي.

لقد قامت مبادرة التحالف بين الحضارات في سياق يسوده الشك المتبادل والخوف وسوء الفهم بين المجتمعات الإسلامية والغربية، وهذه الظواهر برزت منذ بداية الألفية الجديدة.

وقد استغل المتطرفون صعوبات التعايش بين المجتمع الغربي والمجتمع الإسلامي لكي يعيشوا في الأرض فساداً، ويوجهوا ضرباتهم الإرهابية ضد دولهم أولاً في العالم العربي والإسلامي، ثم في مرحلة تالية ضد الدول الغربية وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تكون الحوادث الإرهابية التي وُجّهت إلى مراكز القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية في ٩/١١ نموذجاً بارزاً لهذا التوتر الحاد بين العالم الإسلامي والمجتمع الغربي.

ومن هنا يمكن القول أن مبادرة حوار الحضارات جاءت في وقتها لتدعو - في إطار التخطيط الحضاري العالمي - لقيم إنسانية جديدة، أبرزها هي الدبلوماسية لحل الصراعات الدولية بدلاً من الحرب، والتسامح بدلاً من العداء مع الآخر، واحترام الخصوصيات الثقافية لكل مجتمع، من خلال سياسات تعليمية وإعلامية وثقافية شاملة تنبع من أفكار المذهب الإنساني (الهيومانزم) والتي تقوم على فكرة محورية هي أن الإنسان هو الإنسان في كل مكان بغض النظر عن الاختلاف في الجنس واللون والدين والثقافة!

(٨)

تحالف الحضارات في مواجهة انقسامات العالم!

نشأت مبادرة تحالف الحضارات باقتراح من رئيس وزراء إسبانيا جوزيه ثاباتيرو ورئيس الوزراء التركي طيب أردوغان؛ وذلك أثناء انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها التاسعة والخمسين التي انعقدت عام ٢٠٠٥.

وتهدف المبادرة إلى تفعيل التعاون الدولي لمواجهة التطرف من خلال إدارة حوار ثقافي يؤدي إلى تعاون دولي في هذا المجال. والمبادرة تركز تركيزاً شديداً على إذابة الخلافات والتوترات بين العالم الغربي والعالم الإسلامي.

وفي هذا المجال، فقد لاحظ المراقبون أن سحباً ثقيلة من الشكوك تصاحبها موجات من الخوف وسوء الفهم ظهرت في آفاق العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. وقد زادت معدلات هذه الشكوك منذ بداية الألفية الجديدة. وقد أدت هذه الشكوك المتبادلة إلى ظهور مناخ مُواتٍ استثمره المتطرفون على نطاق العالم كله، وبرز ذلك من خلال أحداث الإرهاب التي ضربت مواقع متعددة سواء في العالم الإسلامي أو العالم الغربي.

ومن هنا استقر رأي عديد من القادة السياسيين أن جهوداً لا بد أن تُبذل لإقامة جسور من التفاهم بين الجماعات العرقية والدينية في العالم؛ لإرساء دعائم التسامح والفهم

المبادل في ضوء احترام القيم والمعتقدات التي تتبناها كل جماعة وذلك سعيًا للقضاء على التطرف. وقد رُئي أن السبيل لتحقيق هذه الأهداف هي إقامة تحالف بين الحضارات.

وفي إطار ذلك أصدر كوفي عنان السكرتير العام السابق للأمم المتحدة قرارًا بتشكيل لجنة من كبار الخبراء تضم عشرين شخصًا من الشخصيات العالمية المرموقة، وفي مقدمتهم «محمد خاتمي» الرئيس السابق لجمهورية إيران الإسلامية وآخرون من الحاصلين على جائزة نوبل، وذلك لوضع تقرير عن أسس التحالف بين الحضارات.

وقد عقدت هذه اللجنة اجتماعها الأول في إسبانيا في نوفمبر ٢٠٠٥، وتلاه بعد ذلك اجتماع في الدوحة عاصمة قطر من ٢٥ إلى ٢٧ فبراير ٢٠٠٦، والثالث انعقد في دكار عاصمة السنغال من ٣ - ٢٨ مايو ٢٠٠٦ والآخر في إسطنبول عام ٢٠٠٦.

وبعد التقرير النهائي للجنة وثيقة دولية بالغة الأهمية لأنه يعكس تحولات الفكر العالمي في العقود الأخيرة من صراع الحضارات إلى حوار الثقافات وصولاً إلى التحالف بين الحضارات.

والتقرير ينقسم إلى قسمين، ففي القسم الأول هناك تحليل للسياق العالمي وحالة العلاقات بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. وانتهى القسم بمجموعة من التوصيات لصياغة عدد من السياسات مؤكدة أهمية اتخاذ خطوات سياسية معينة كخطوة تمهيدية للشروع في تطبيق هذه السياسات، أما القسم الثاني من التقرير فهو يعبر عن حقيقة أن التوترات بين الثقافات انتشرت أبعد من المستوى السياسي لتصل إلى قلوب وعقول الجماهير ذاتها.

ولمواجهة هذه الظاهرة السلبية ركز التقرير على أربعة موضوعات رئيسية، هي التعليم والشباب والهجرة والمليديا. وانتهى التقرير باقتراح توصيات محددة تكفل سلامة تنفيذ للسياسات المقترحة.

ومن السمات البارزة للتقرير أنه - من وجهة النظر الثقافية - وجه انتقادات حادة للجماعات السياسية والدينية والتي يعتقد قادتها وأنصارها أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، مما يؤدي إلى عدم الاعتراف بعقائد الآخرين، وعدم الاعتداد بوجهات النظر المختلفة.

ولعل السؤال الذى ينبغى إثارته الآن هو كيف رسم هذا التقرير الدولى الهام خريطة الانقسامات والصراعات فى العالم المعاصر؟

ويلفت النظر أن القسم الأول منه تحدث عن أربعة موضوعات هامة، هى كيف يمكن إقامة جسور التعاون لتجاوز هذه الانقسامات والصراعات، وما السياق العالمى الذى نشأت فيه هذه الصراعات، وما الأبعاد السياسية السائدة، وكيف يمكن لتحالف الحضارات أن يواجه هذا الصراع الذى يمكن أن يهدد الأمن والاستقرار الدوليين؟

ولعل أول حقيقة يشير إليها التقرير هى أن العالم الراهن يبدو وكأنه فقد توازنه! وفيما يتعلق بالإدراكات السائدة عن حصاد القرن العشرين، فإنه يرصد وجود اتجاهين متعارضين. الاتجاه الأول يذهب إلى أن القرن الماضى قد حقق تقدمًا لا سابقة له، وأدى إلى الرخاء وانتشار الحرية. أما رأى المضاد فيذهب على العكس أنه كان القرن الذى ساد إخضاع الشعوب بواسطة الاستعمار، وعمليات اقتلاع جذور عديد من الجماعات العرقية والمجتمعات المحلية.

ويغض النظر عن حصاد القرن الماضى، فإن التقرير يرصد مجموعة من الحقائق تخص الحاضر العالمى، حيث يتبين أننا نعيش حقًا فى عصر اللامساواة المتزايدة والتناقضات الظاهرة. والدليل على ذلك أن دخل الشعوب الأكثر غنى فى العالم أكبر من الدخل الكلى لكل شعوب الدول النامية. ومن بين التناقضات أنه فى الوقت الذى يحقق فيه الطب الحديث المعجزات فى مجالات التشخيص والعلاج، فإن ما لا يقل عن ثلاثة ملايين شخص يموتون على مستوى العالم كل عام من أمراض كان يمكن علاجها لو توافرت الوسائل، ونعنى بها المستشفيات والأجهزة وأطقم الأطباء.

وفى الوقت الذى تتراكم فيه المعرفة عن الفضاء الخارجى، فإن ١٣٠ مليون طفل على مستوى العالم لا يجدون سبيلًا للانخراط فى سلك التعليم الأساسى. ومن ناحية أخرى فإنه بالرغم من وجود عدد كبير من المعاهدات الدولية، فإن المجتمع الدولى يقف مكتوف اليدين إزاء الصراعات والحروب وإبادة الشعوب. وبالنسبة لعديد من الشعوب، فإن ضمان الأمن الإنسانى والافتقار إلى الحرية الحقيقية يبدو وكأنه سراب لا وجود له فى الواقع.

ولعنه من سمات عصرنا الراهن أيضًا أننا نعيش في عالم معقد حيث تسود الإدراكات المتناقضة، والتي يزيد من حدتها الظلم وعدم المساواة، وهى عوامل تؤدي في العادة إلى العنف والصراع، مما يهدد الاستقرار العالمى.

ويشهد على ذلك أنه خلال السنوات الماضية، فإن الحروب وأعمال العنف قد أدت إلى توليد مشاعر الشك والخوف لدى شعوب متعددة، وأدت إلى صراعات حادة بين عدد من المجتمعات.

وقد حاول بعض القادة السياسيين وعدد من قطاعات الميديا ومختلف الجماعات السياسية الراديكالية استغلال هذا المناخ العدائى لتقديم صور زائفة لعدد من الثقافات والمجتمعات، باعتبار أنها معادية للقيم الإنسانية، مما يجعل توجيه العداء لها والذي يتخذ صوراً متعددة من الكراهية قد يصل إلى حد أن يكون الإرهاب مسألة سهلة.

ومن المؤسف حقاً أن الجدل العالمى حول نظرية صراع الحضارات والتي أثارت عديداً من الأفكار العنصرية، قد أفسدت الخطاب الثقافى العالمى الذى كان سائداً قبلها، والذي ركز من خلال الحوار على تشخيص الأزمات التى يمر بها العالم، واقتراح الحلول الفعالة لمواجهتها.

وأهمية هذه الحقيقة أن العلاقات بين الدول والأمم لم تكن كلها صراعات، ولكنها مرت بفترات إيجابية كان يدور فيها الحوار الإيجابى الخلاق سعياً وراء خلق مجتمع عالمى يسوده السلام. ولعل مصداق ذلك يبدو بعد نهاية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ وتأسيس الأمم المتحدة والتي مثلت حلم الإنسانية بعد الوقائع التى دارت فى القرن العشرين، فى خلق عالم جديد شجاع.

ومن هنا يمكن القول أن مبادرة تحالف الحضارات تحاول وصل ما انقطع من حوار حضارى بين الأمم المختلفة والثقافات المتعددة، وهذه المبادرة تحاول أن تؤسس لثقافة عالمية جديدة بناء على نموذج معرفى، يقوم على أساس الاحترام المتبادل لعقائد الشعوب، ولن يتحقق ذلك إلا بالتفاعل الثقافى الواسع المدى الذى يسمح بمعرفة رؤى العالم السائدة فى الثقافات المختلفة، وتقاليدها التراثية، وإنجازاتها المعاصرة.

ومن شأن هذا الحوارات والتي ينبغي أن تمتد لتشمل الاطلاع على آداب وفتون الثقافات المختلفة، أن تقف سدًا منيعًا أمام النزعات المتطرفة والموجات الإرهابية والتيارات العدمية التي تقدر الموت ولا تحترم الحياة، وترفع شعارات دينية زائفة تكشف عن رؤى مغلقة للحياة عاجزة عن التفاعل الإيجابي الخلاق مع حضارة العصر الزاخرة بالإنجازات الإنسانية المبهرة، والتي رغم سلبية بعض جوانبها إلا أنه يمكن من خلال حوارات عالمية متعددة مواجهتها وتعظيم الإيجابيات التي تؤكد أن الإنسان قادر على حل مشكلاته، ونقصد ليس الإنسان الغربي فقط ولكن الإنسان في كل مكان!

(٩)

الأبعاد السياسية في تحالف الحضارات

مرت العلاقات بين الحضارات في العقود الأخيرة بثلاث لحظات تاريخية فارقة. اللحظة الأولى هي الترويج لنظرية صراع الحضارات التي صاغها عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتنغتون في مقال وجيز، لاقى صدًى عالمياً ضخماً مما دفع صاحبه إلى عرض أفكاره في كتاب متكامل، سرعان ما تُرجم إلى عشرات اللغات.

وقد أدى الترويج لهذه النظرية إلى جدل ثقافي عالمي واسع المدى ومتعدد الأبعاد. فقد أثير أولاً سؤال عن الأسباب التي أدت إلى صياغتها في التوقيت الذي طرحت فيه بالذات. وكان من السهل على الباحثين المدربين في علم اجتماع المعرفة، والذين يتقنون تحليل العوامل المتشابكة التي عادة ما تؤدي إلى إنتاج خطاب مؤثر ما، أن يكتشفوا أن انهيار الاتحاد السوفيتي المفاجئ قد أدى إلى فراغ إيديولوجي على المستوى العالمي!

فقد أدى هذا الانهيار إلى نهاية الحرب الباردة بين العملاقين السوفيتي والأمريكي، لأن أحدهما انهار نهائياً وغاص في رمال التاريخ، والثاني وجد نفسه القوة المهيمنة الوحيدة على النطاق الكوني.

غير أن المشكلة أن هذه القوة المهيمنة الوحيدة - ونقصد الولايات المتحدة الأمريكية - لم يكن ممكناً لها أن تعيش بغير عدو تجاهر بعداوته وتواجهه بسياسات الاحتواء الدولية ويخطط العسكرية الكفيلة برده حتى لو فكر في أن يضرب الضربة

الذرية الأولى. فقد تبنت سيناريوهات عسكرية تفصيلية موضوعها كيف تحتوى الولايات المتحدة الأمريكية الضربة الأولى، ثم ترد للاتحاد السوفيتى الصاع صاعين حتى لو كان فى ذلك دمار ربع البشرية!

بعبارة موجزة ليس فى استطاعة الولايات المتحدة أن تعيش بغير عدو! وقد أشار إلى ذلك باقتدار الروائى الأمريكى الشهير «جورفيدال»، حين قرر فى كتاب أصدره بعد الأحداث الإرهابية فى ١١ سبتمبر أن شعار أمريكا منذ نشأتها حتى الآن هو «حروب دائمة من أجل سلام دائم»! ومعنى ذلك أنه حتى لو لم تكن هناك حرب قائمة فإن الولايات المتحدة الأمريكية سوف تفتعلها، لأنها دولة تحت السلاح بصورة مستمرة. ويُرد ذلك إلى أن الاقتصاد السياسى الأمريكى يقوم أساسًا على صناعة السلاح، بحيث يمكن القول أن الإيراد الناجم عن مبيعات السلاح للدولة الأمريكية أو للدول الأجنبية، يعد من بين الموارد الرئيسة للخزانة الأمريكية، بالإضافة إلى العلاقات المنفعية المتبادلة بين جنرالات الجيش الأمريكى ورؤساء شركات السلاح بكل أنواعها التقليدية والحديثة.

وهكذا جاءت نظرية صراع الحضارات لكى تسد الفراغ الإيديولوجى وتبتدع أعداء جددًا، بعدما أكد هنتنجتون أن الحضارة الغربية مهددة من قِبَل الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفشيوسية!

واللحظة الفارقة الثانية فى العلاقات بين الحضارات هى الدعوة لحوار الثقافات التى أطلقها من فوق مسرح الجمعية العامة للأمم المتحدة السيد/ محمد خاتمى رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية السابق، والتى لاقت نجاحًا شديدًا إذ وافقت عليها الأمم المتحدة وتبنتها هيئة اليونسكو باعتبارها سياسة ثقافية عالمية.

وأخيرًا جئنا للحظة التاريخية الثالثة وهى تحالف الحضارات. وإذا كان هذا التحالف - كما بينا من قبل - قام أساسًا لمواجهة الانقسامات فى العالم، فلا بد لنا أن نلقى الضوء من بعد على الأبعاد السياسية لتحالف الحضارات.

ويلفت النظر بهذا الصدد أن تقرير «لجنة كبار الخبراء» التى شكلتها الأمم المتحدة حين تعرض لهذه الأبعاد السياسية، قرر بكل وضوح أن المبادرة الجديدة استفادت من

الخطوات البناءة التي أرستها الدعوة لحوار الثقافات، والتي أصبحت أحد المكونات الرئيسة للوعى الكونى، نتيجة لعديد من الندوات التى عقدت فى مختلف عواصم العالم بحيث أصبح خطاب «ثقافة السلام» أحد الخطابات المؤثرة فى تشكيل القيم السائدة فى عصر العولمة.

غير أن ما ميز مبادرة التحالف بين الحضارات أنها تبنى نهجاً شاملاً متعدد الأقطاب، وذلك فى تعاملها مع موضوع إدارة العلاقات بين المجتمعات المعاصرة المختلفة من حيث رؤاها للعالم، والإدراكات المتبادلة التى تصوغ نوعية هذه العلاقات. ويلفت النظر أن مبادرة تحالف الحضارات ركزت أساساً على العلاقات بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية، على أساس أن الفهم العميق للمراحل التاريخية التى مرت فيها هذه العلاقات والأزمات التى واجهتها فى بعض الأحيان، يمكن فى ذاته أن يكون جسراً لعبور الانقسامات والصراعات الراهنة، سعياً وراء تحقيق السلام بين البشر.

ويقرر تقرير كبار الخبراء أنه إذا تأملنا فى الصراعات التى دارت تاريخياً بين الأديان اليهودية والمسيحية والإسلام، فسرعان ما سنكتشف أنها كانت صراعات سياسية فى المقام الأول. غير أنه لا ينبغى أن ننسى أن هذه الأديان الثلاثة سبق لها أن تعايشت بسلام فترات تاريخية طويلة، والدليل على ذلك أنه فى القرون الوسطى كانت الحضارة الإسلامية - على مستوى العالم - هى مصدر التجديد والإبداع ومنبع المعرفة، وأساس التقدم العلمى. وكل هذه الروافد التى نبعت من الحضارة الإسلامية كانت هى الأساس فى ظهور عصر النهضة والأنوار فى أوروبا. ويشهد التاريخ على أنه فى ظل الحكم الإسلامى الذى وصل فى بعض الفترات التاريخية إلى قلب أوروبا، كان اليهود والمسيحيون أحراراً حرية مطلقة فى ممارسة طقوس عباداتهم. بل إن عدداً ملحوظاً منهم ارتقوا إلى أعلى المناصب فى الوزارات الإسلامية. ويُسجل فى تاريخ اليهود أنهم كثيراً ما كانوا يفرون من الاضطهاد فى بلادهم الأوروبية الأصلية ليحتموا بالإمبراطورية الإسلامية، للخلاص من التمييز الدينى الذى كان يُمارس تجاههم.

ولما دار التاريخ دورته وصعد الغرب وتدهورت الأحوال فى البلاد الإسلامية، شهدنا ظواهر مضادة لما حدث تاريخياً من قبل، إذ وجدنا أن التقدم الغربى فى العلوم والصناعة والتكنولوجيا والآداب والفنون قد ترك آثاره العميقة على البلاد الإسلامية

والعربية، ذلك أن عديدًا من هذه البلاد أثارت السؤال الرئيس في بداية نهضتنا القومية الذى مبناه لماذا تخلفنا وتقدم الغرب؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال رأت طائفة من المفكرين النهضويين أن الحل يكمن فى الاحتذاء الكامل للنموذج الحضارى الغربى فى مجالات السياسة من خلال تبنى الديموقراطية والليبرالية، وفى مجالات الاقتصاد بتطبيق قواعد الاقتصاد الرأسمالى، وفى ميادين الاجتماع والثقافة باقتباس أساليب الحياة الغربية فى الملبس والمأكل والمسكن، وتبنى القيم الثقافية الغربية فى مجال حرية التفكير وحرية التعبير.

غير أن فريقًا آخر من المفكرين رفضوا هذا الحل وتشبثوا بالنموذج الحضارى الإسلامى؛ مؤكدين أن الإسلام يمكن أن يكون معاصرًا إذا تم تجديد الفقه الإسلامى، حتى يستطيع مواكبة تحديات العصر، وخصوصًا أن الإسلام - كما أكد الشيخ محمد عبده - لا يتناقض مع العلم.

وذهب فريق ثالث من المفكرين إلى أنه ينبغى إجراء قطيعة مع التراث لأنه يمثل ثقافة المجتمعات الزراعية، والتركيز على التصنيع والتكنولوجيا المقتبسة من الغرب.

وقد شهدنا فى العقود الأخيرة بالإضافة إلى تأثير النموذج الغربى بكل أبعاده، ظاهرة هجرة آلاف من المواطنين العرب والمسلمين إلى بلاد الغرب المختلفة، سواء هربًا من القهر السياسى فى بلادهم الأصلية، أو سعيًا وراء فرص أوسع للتقدم المهنى والاقتصادى، وكأن التاريخ بذلك قد قام بدورة كاملة.

ومما يؤكد أهمية الأبعاد السياسية فى مبادرة التحالف بين الحضارات أن عديدًا من الجماعات المتطرفة فى البلاد العربية والإسلامية حاولت أن تستخدم تاريخ العلاقات بين العالم الإسلامى والغرب - وما دار فيه من صراعات دامية فى بعض المراحل التاريخية وأبرزها على الإطلاق الحروب الصليبية - لكى تُذكى نيران العداء حاليًا بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية.

وهذه المحاولات ينبغى مواجهتها على أساس أن التاريخ لن يعيد نفسه بالضرورة، وأنه ليست هناك أسباب موضوعية تدعو لخلاف مشتعل بين المجتمعات الإسلامية والغربية.

وما يؤكد ذلك أننا تجاوزنا منذ زمن عصر الإمبريالية الغربى الذى استعمرت فيه بعض البلاد الأوروبية أو احتلت عددًا من البلاد العربية والإسلامية. ويمكن القول أن عقد الخمسينيات وما تلاه شهد حركة استقلال البلاد العربية والإسلامية، وجلاء القوات الأجنبية عن أراضيها، وتأسيس الدول العربية المستقلة بعد أن تم تحريرها من نير الاستعمار.

غير أن ذلك لا يعنى أن عصر ما بعد الاستعمار شهد زوالاً نهائياً للتوترات بين المجتمعات الإسلامية والدول الغربية، فمما لاشك فيه أن تأسيس الدولة الإسرائيلية عام ١٩٤٨ باعتبارها وطنًا لليهود العالم بدعم صريح من إنجلترا والدول الغربية عمومًا، قد ترك جروحًا غائرة في نسيج العلاقات العربية الغربية، مازالت آثارها نافذة حتى اليوم. ويُرد ذلك في الواقع إلى التحيز الأمريكى الصارخ للدولة الإسرائيلية، وكذلك تحيز ألمانيا وغيرها من الدول الغربية.

وقد أثار التوترات أيضًا أن الدول الغربية فى سعيها للسيطرة على آبار النفط العربية تدخلت بفظاظة فى صميم السياسات الداخلية العربية، لتضمن بقاء الأنظمة السياسية التى تدافع عن مصالحها فى استمرار تدفق النفط وبسعر رخيص إليها، وهو يمثل عصب الحياة الغربية.

كما أن الغزو السوفيتى لدولة مسلمة هى أفغانستان عام ١٩٧٩ أدى إلى توترات بالغة العنف، إذ إنه أدى إلى بروز حركة جهاد إسلامى واسعة تتكون من مئات الآلاف من المتطوعين الإسلاميين للنضال ضد الغزو السوفيتى. وأصبح هؤلاء من بعد أعضاء ناشطين فى تنظيم القاعدة بقيادة «أسامة بن لادن» الذى وجه ضرباته الإرهابية العنيفة لمراكز القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية الأمريكية.

وهكذا بدأت حقبة جديدة بعد ١١ سبتمبر من التوترات العنيفة بين العالم الإسلامى والعالم الغربى.

ويصبح السؤال ما الذى تستطيع مبادرة تحالف الحضارات فعله لمواجهة هذا التوتر الذى أصبح يهدد السلام العالمى؟

(١٠)

حوار فكري حول تحالف الحضارات

نحن نعيش في عصر العولمة هذه حقيقة أولى. والعولمة تعنى - وفق تعريف إجرائي صغناه من قبل تحاشياً للتعريفات الإيديولوجية - هي «سرعة تدفق المعلومات والأخبار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان لمكان آخر في العالم بدون قيود أو حدود» ومعنى ذلك ببساطة أن العالم كله أصبح متصلاً بحكم الثورة الاتصالية الكبرى، وأهم مفرداتها على الإطلاق - بالإضافة إلى البث التلفزيوني الفضائي - الإنترنت. هذه الشبكة العنكبوتية - كما يُطلق عليها - الزاخرة بالتفاعلات المتشابكة والغزيرة في أمور السياسة والاقتصاد والثقافة.

ومن بين الإضافات البارزة في مجال التواصل الإنساني التي قدمتها شبكة الإنترنت التفاعل بين الكاتب وقرائه. وهكذا يتقل المقال الذي أكتبه الآن إلى شبكة الإنترنت ويتاح لأي قارئ أن يعقب عليه، بل إنه من أخلاقيات التفاعل مع رسائل الإنترنت أن يطلب من المشاهدين أن يعقبوا على ما يقرءون. وهكذا يشترك القراء في إنتاج نص جديد، بمعنى المقال الأصلي مصحوباً بتعليقات القراء التي لا بد لها أن تختلف حسب منهج كل قارئ في قراءة النص الأصلي.

وهكذا يتاح لمن يتصفحون الشبكة قراءة «نص جماعي» جديد يتكون من نص المقال الأصلي، مضافاً إليه إسهامات القراء من مختلف أنحاء العالم والتي عادة ما تتضمن

ملاحظات نقدية، أو إضافات، أو عرضاً لوجهة نظر مخالفة أو وضع جديد للمشكلة التي تعرض لها الكاتب الأصلي.

وهذه الإمكانية «التفاعلية» التي أصبحت إمكانية لأي قارئ للشبكة، تتيح الفرص للكاتب الأصلي في أن يعيد التفكير فيما كتب في ضوء تعليقات القراء.

وبالرغم من معرفتي بهذه الإنجازات الخارقة في مجال التواصل بين الكاتب وقرائه، فإنني نادراً ما توقفت عن الكتابة قليلاً لكي أورد على ملاحظات القراء، خوفاً من قطع الاسترسال في معالجة الموضوع الذي أطرحه، لأنني تعودت على التخطيط لعدة مقالات مترابطة لكي أستوفي مختلف جوانب موضوع ما.

غير أنني هذه المرة وبصدد مقال الأخير عن «الأبعاد السياسية في تحالف الحضارات» وهو جزء من سلسلة مترابطة، آثرت التوقف قليلاً لكي أتأمل ملاحظات القراء على الشبكة.

وقد اكتشفت بعد القراءة المتمعنة للملاحظات ستة قراء أن كل واحد منهم نظر للموضوع من زاوية محددة، مما سمح له بتقديم عدد من الملاحظات النقدية أو الإضافات، مما أدى بالفعل إلى إثراء النص الأصلي. وقد لفت نظري أولاً تعليق الدكتور مجدى يوسف من مصر والذي طرح سؤالاً منهجياً هاماً هو «ما جدوى البحث عن «المشترك الثقافي» بيننا وبين الغرب وتجنب ما نختلف فيه عنه، علماً بأن الغرب ليس وحدة واحدة كما يروج للأسف دائماً. بل هو متعدد الثقافات والتطورات التاريخية الاجتماعية، وهذه هي أولى صعوبات تطبيق ما يدعى «بالمشترك الثقافي» الذي هو في تقديره بالصورة التي يروجها البعض يتخذ منحى رومانسياً خالصاً».

والسؤال الذي يطرحه الدكتور مجدى يوسف وهو أستاذ للأدب المقارن وناقد ثقافي معروف بالغ الأهمية؛ لأن مبادرة تحالف الحضارات لا بد لها لكي تقنع الجماهير التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة أن تبن ما جدوى هذا التحالف. والجدوى تتمثل أساساً - من وجهة نظرنا - في مواجهة الصراعات الدولية التي تسارع بعض الأطراف الداخلية فيها إلى استخدام القوة لحلها، وذلك بالدعوة إلى الحوار والتفاوض، اعتماداً على قيم إنسانية مشتركة، سنجد تطبيقاً لها بالضرورة في كل ثقافة. وهذه القيم تركز في المقام الأول على

أهمية السلام بين الشعوب، وتشير من الناحية التاريخية إلى صور متعددة للتعاون الثقافي بين مختلف الدول.

بعبارة أخرى استعراض التاريخ الثقافي للبشرية - لو صبح التعبير - سيكشف بدون أدنى شك أن الشعوب مارست خبرات متعددة تتمثل في التعاون والصراع، وفي السلم والحرب.

التحالف بين الحضارات يركز في الواقع على لحظات التعاون وعلى الحقب التي ساد فيها السلام بين الشعوب.

وفي ضوء هذه الحقائق التاريخية يقرر «مجدى يوسف» أن المشترك الثقافي الحقيقي بين الحضارات يكمن في تفاعل الثقافات مع بعضها البعض، بما يضيف إبداعاً لكل منها.

ويرتب على هذا المبدأ الذي اقترحه نتيجة هامة مبناه أن لا يكفي أن نقرر أن منجزات المسلمين الأوائل قد أفادت كثيراً مشروع النهضة الأوروبية، أو بالأحرى كيف استفادت تلك الطبقة الصاعدة في أوروبا من منجزاتنا في دعم وتطوير مشروعها.

وهذه ملاحظة بالغة الأهمية لأنها تتعلق بأهمية التفاعل بين الثقافات في بلورة وتأسيس مشروع حضارى خاص بمنطقة جغرافية محددة وفقاً لأغراض هذا المشروع. بعبارة أخرى كانت أوروبا في حاجة - في بداية نهوضها الحضارى من غياهب القرون الوسطى - إلى قاعدة علمية متكاملة تؤسس على أساسها مشروعها للتقدم.

ولذلك أرسلت الوفود الأوروبية إلى الأندلس، والتي كانت تمثل ذروة التألق الحضارى للعالم الإسلامى لكى يتعلم أعضاؤها اللغة العربية، ويقومون من بعد بترجمة المخطوطات العربية في العلم والطب والفلسفة واللاهوت، لكى تكون النظريات المتضمنة فيها أساس إرساء قاعدة عريضة وشاملة للتفكير العلمى لمواجهة الفكر الخرافى الذى كان هو أساس التخلف.

غير أنه عبر الزمن لم يكتف رواد النهضة الأوروبية بالنقل عن الحضارة الإسلامية وخصوصاً في مجال منجزاتها العلمية الباهرة، ولكنها أنشأت المؤسسات العلمية كالأكاديميات والجامعات لكى تطور هذه المعارف العلمية، وتضيف إليها بما يحقق مشروعها الحضارى.

ومن هنا تأتي أهمية الفكرة التي يدعو لها مجدى يوسف ومبناها أنه علينا كعرب حين نتفاعل مع الثقافة الغربية أن نكون واعين لخطورة النقل غير المتبصر من منجزاتها، لأنه من الضروري أن تكون لدينا رؤية نقدية قادرة على النفاذ إلى أعماق هذه المنجزات علمية كانت أو ثقافية، لنعرف نشأتها التاريخية والوظائف التي تقوم بها في المشروع الغربى، حتى لا نقتبس من الأفكار والمنجزات ما لا يتلاءم مع مشروعنا الحضارى، وهذا يفرض أن لدينا بالفعل مشروعًا حضاريًا للنهضة العربية له استراتيجية محددة تتضمن الأهداف المبتغاة ووسائل تحقيقها.

وأفكار مجدى يوسف التي يقدمها لا تأتي من فراغ، لأنه صاحب نظرية خاصة بالتداخل الحضارى تقوم أساسًا على أهمية الحفاظ على منجزات الذات الحضارية وتطويرها من خلال التفاعل مع الآخر الذى ينبغى أن يقوم على «الندية المعرفية» إن صح التعبير، وليس على أساس «الدونية المعرفية» التى تنهض أساسًا على الاعتراف المهين بقصورنا المعرفى والذى قد يتضمن انبهارًا غير مبرر بالغرب، وخصوصًا، أن هذا الغرب ليس كتلة واحدة وإنما تتعدد فيه الإيديولوجيات والمدارس العلمية.

ومن ناحية أخرى يعلق الدكتور عوض الله على مقالى قائلاً إن العقبة الكئود التى تقف حائلًا دون تحقيق أدنى قدر من التحالف بين الحضارات هى سياسة المصالح الغبية! ولا شك فى صدق هذه الملاحظة لأن اندفاع الدول للدفاع عما تعتبره «مصالحها القومية»، التى تخفى فى كثير من الأحيان سياسات الاحتواء والهيمنة - كما يقرر فى تعليق آخر الدكتور سيد رجب السيد - هى من أكبر المعوقات فى التحالف بين الحضارات.

ويكفى مصداقًا على ذلك تأمل الآثار الكارثية لسياسة الهيمنة الأمريكية على العالم والتى مارستها القوة الأعظم خصوصًا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية وخصوصًا بعد الأحداث الإرهابية فى سبتمبر الشهير انطلقت بغير رادع دولى فى شن الحرب على الإرهاب فى كل مكان، وغزت أفغانستان وأسقطت نظام طالبان، ثم غزت العراق، وأدت إلى تفتيت وحدته، وتمزيق نسيجه الاجتماعى وهى الآن تهدد إيران.

وهكذا يمكن القول حقًا أن مبادرة «التحالف بين الحضارات» بالرغم من نبل أهدافها عصبية على التحقيق فى ظل سياسات الهيمنة. وقد صدق «محمد السواحري»

الذى كتب تعليقًا موجزًا يقرر فيه أن الحضارة أو التحضر تعنى الرقى فى السلوك والعادات الحياتية لمصلحة الإنسان، ومن هنا أهمية مواجهة نزعات التعصية الضارة. وهذه التعصية فى مجال التفاعل الثقافى بين الشعوب - قد تتضمن مزاعم عن بعض الثقافات مؤداها - على سبيل المثال - أن الثقافة الغربية أسمى من كل الثقافات الإنسانية المعاصرة. والحقيقة أن نظرية صراع الحضارات لصمويل هنتنجتون قامت على أساس الخوف من انهيار الحضارة الغربية، وأهمية ممارسة «الحروب الثقافية» ضد الحضارة الإسلامية والكونفوشيوسية حفاظًا عليها!

وننتهى بتعليق الدكتور «مجدى طه» من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، والذى ينطلق من فكرة محورية هى أهمية تجسير الفجوات بين الثقافات المتنوعة. وهو يقدم برنامجًا متكاملًا يتضمن قواعد المنهج للتعرف على الثقافات المختلفة فيما يشبه «دليل المواطن الذكى» لاكتساب هذه المعرفة، سواء بالاطلاع على المراجع الأصلية التى ألفها كتاب لديهم من العلم والخبرة فيما يتعلق بثقافات الشعوب المختلفة، بالإضافة إلى خبرات التعلم فى الخارج والتى عادة ما تضيف إضافات عميقة لمعرفتنا بالآخر.

ويكفى أن نشير هنا إلى سياسة «محمد على» وإلى مصر فى إرسال المبعوثين المصريين إلى أوروبا لاكتساب المعرفة والعلم، وربما كان الشيخ رفاعة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث رمزًا وعلامة على أهمية التفاعل الثقافى بين العالم العربى والغرب.

وقد تابعت موجات «الرحالة العرب» إلى الغرب بعد الطهطاوى والذين قاموا بدور تاريخى فى التعريف بمنجزات الغرب العلمية والفكرية.

غير أن هذا التعريف لا يكفى، لأننا بحاجة فى مشروعنا الحضارى العربى إلى الإبداع الذاتى استنادًا إلى موروثة الثقافى من ناحية ورؤيتنا النقدية لمنجزات الآخرين.

(١١)

الوعى الكونى والصراعات الدولية

كتبت كثيراً عن العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والثقافية منذ بداية التسعينيات، ونشرت بصددتها عدة كتب، وأظهرت جوانبها الإيجابية والسلبية.

ومن بين هذه الجوانب السلبية أن معاهدة منظمة التجارة العالمية تتضمن أحكامها نصوفاً مجحفة بالدول النامية نظراً للهيمنة التشريعية - إن صح التعبير - للقوى العظمى التى أشرفت على صياغة مواد المعاهدة.

ولاشك أن من أبرز سلبيات العولمة أنها أدت إلى تهميش طبقات اجتماعية كاملة، سواء فى الدول المتقدمة أو فى الدول النامية، بحكم تركيز أدوات الإنتاج المتقدمة ومن ثم الثروة فى يد القلة على حساب الأغلبية من الجماهير، بالإضافة إلى الاتجاه لإنشاء سوق اقتصادى افتراضى يقوم على المضاربات، مما أدى فى النهاية إلى انهيار السوق الرأسمالى فى الولايات المتحدة الأمريكية، وعبر الآثار السلبية لهذا الانهيار المدوى للحدود الأمريكية ليؤثر سلباً فى عديد من الاقتصادات العالمية.

غير أننى أبداً لم أشر إلى التأثيرات السلبية للعولمة على استراتيجية الكتابة!

وأنطلق فى هذا المجال من خبرة شخصية، فقد تعودت على أن أخطط لمقالاتى مسبقاً بحيث تعالج موضوعاً هاماً أدرسه بطريقة منهجية فى سلسلة متكاملة، بحيث أغطى

مختلف جوانب الموضوع. غير أن العوثة - بإيقاعها البالغ السرعة في مجال تدفق الأحداث والمعلومات - التي أصبحت في وسع أي إنسان على ظهر الأرض مشاهدتها في الزمن الواقعي لها بحكم الثورة الاتصالية، أدت إلى قطع الطريق على الكتاب من أمثالي، الذين يفضلون كتابة المقالات المسترسلة، ربما بحكم خلفياتهم الأكاديمية، التي تنزع إلى تحديد المفاهيم وتأصيل الأفكار، قبل تقديم إجابات شافية على المشكلات المطروحة للبحث.

ومن واقع خبرتي، فإن أبرز انقطاع حدث لي في هذا المجال أنني كنت أكتب سلسلة مقالات مطولة عن حوار الحضارات، وإذا بأحداث ١١ سبتمبر تقع بكل الدوى الذي أحدثته في العالم، وبآثارها الخطيرة العسكرية والسياسية والأمنية. وكان لابد لي أن أتوقف عن الكتابة، وأبدأ في دراسة الهجوم الإرهابي الكاسح على مواقع القوة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والعسكرية. وهكذا اضطررت في النهاية أن أخرج كتابي «حوار الحضارات بين الشرق المتفرد والغرب الكوني» يتضمن قسمين، الأول بحثاً ناقصاً عن حوار الحضارات الذي توقف، والثاني عن أحداث سبتمبر بكل تجلياتها ونتائجها الخطيرة على السلام الدولي.

لقد عاجلت في الأسابيع الماضية في عدة مقالات موضوع الانتقال من صراع الحضارات إلى حوار الثقافات والذي وصل أخيراً إلى مبادرة تحالف الحضارات. وأنا في صميم مواصلة معالجة مختلف جوانب الموضوع إذا بالاعتداء الإسرائيلي الإجرامي يقع على «أسطول الحرية»، والذي كان يضم عدة بواخر ومئات المتضامنين مع الشعب الفلسطيني في غزة وتصبح له أصداء دولية صاخبة.

كان لابد أن أتوقف عن مناقشة مختلف جوانب «تحالف الحضارات» لأعالج موضوع المسلك الإسرائيلي في مجال تخريب أسس الحضارة الإنسانية الراهنة، وذلك لاعتدائها على حق الإنسان في الحياة بحصارها الظالم لغزة، ولاغتيالها بدم بارد بعض المتضامنين مع غزة بعد هجومها العسكري على أسطول الحرية وإصابة العشرات بجروح مختلفة.

والواقع أنه سبق لنا في كتب سابقة رصد ملامح التغيرات الجوهرية التي لحقت ببنية المجتمع العالمي، بدءاً بكتابي «الوعي التاريخي والثورة الكونية» (القاهرة ١٩٩٥)، وصولاً إلى كتابي «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي» (القاهرة ٢٠٠٨)، والذي أعقبه كتابي الأخير «شبكة الحضارة المعرفية» (القاهرة ٢٠١٠)، لتكتمل هذه الثلاثية التي

أردت منها رسم صورة متكاملة الأبعاد لصعود مجتمعي عالمي جديد، وبرز حضارة إنسانية بازغة مختلفة عن تلك التي سادت طوال القرن العشرين.

وقد وضعت في كتاب «الوعي التاريخي والثورة الكونية» نظرية أطلقت عليها «النظام العالمي المؤسس على التوفيقية»، قررت فيها سقوط الثنائيات الزائفة التي سادت طوال القرن العشرين من قبيل إما العلمانية أو الدين، وإما القطاع العام أو القطاع الخاص، وإما الاشتراكية أو الرأسمالية. وذلك لأن العالم الجديد - بعد سقوط الأنساق الفكرية المغلقة التي كانت تعبر عنها الإيديولوجيات السياسية المغلقة، أصبح ينزع إلى التوفيق الخلاق بين متغيرات كان يظن أنها متناقضة. ومن هنا بدأت محاولات فلسفية كان رائدها هو فيلسوف «هارفارد» الشهير «جون رولز» في التأليف بين الماركسية والليبرالية، حين قرر في كتابه «نظرية عن العدل» بكل وضوح أن هناك مبدأين للعدل: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، وقد قررت أن النموذج التوفيقى العالمى الجديد سيتسم بسِمات أربع - لو استطاعت قوى التقدم أن تنص على قوى الرجعية - وهى: التسامح الثقافى المبني على مبدأ النسبية الثقافية فى مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية، والنسبية الفكرية بعد أن تنص على الإطلاقية الإيديولوجية، وإطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان فى سياقات ديموقراطية، وإحياء المجتمع المدنى فى مواجهة الدولة التى غزت المجال العام، ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص.

وفى ضوء تحديدنا للامح هذا النموذج التوفيقى العالمى الجديد نستطيع أن نفهم منطق وسلوك مئات المتضامنين من عشرات الجنسيات مع غزة، واندفاعهم لفك الحصار عنها، ليس بخطب إنشائية ولكن من خلال سلوك عملى رشيد يتمثل فى تجمع مؤسسات المجتمع المدنى فى عواصم غربية متعددة لتمويل رحلات التضامن، بما يتضمنه ذلك من شحن المواد الغذائية والطبية والأجهزة وتنظيم القوافل البحرية لتحدى الحصار الإسرائيلى.

إن أسطول الحرية الذى تحول إلى أساطيل متعددة بحكم أن الباخرة «راشيل كورى» تقدمت بعد أسطول الحرية فى مسعى بطولى لفك الحصار، تشير إلى أن هذه الأساطيل أصبحت تمثل حركة عالمية تتضمن فى ذاتها بروز الوعي الكونى وثورة الضمير العالمى فى نفس الوقت. وهذه الظواهر تعد من وجهة نظرنا من ثمرات العولة الإيجابية، لأن

الثورة الاتصالية التي تسمح بتصوير الأحداث وبثها للمشاهدين في مختلف أنحاء العالم في الوقت الواقعي لحدوثها، أصبحت أحد أسباب تبلور الوعي الكونى المبني على قيم التسامح واحترام الخصوصيات الثقافية، والوقوف ضد نزعات التعصب والعدوان وإهدار القيم الإنسانية.

لقد رصدنا من قبل ظاهرة بزوغ وعى كونى جديد يتجاوز الثقافات المختلفة ويعبرُ حدود الخصوصيات، ليصبح وعيًا عالميًا تتبناه شعوب الأرض جميعًا.

وقد تساءلنا في البداية هل ستؤدى الثورة الاتصالية إلى بروز وعى كونى جديد؟ والإجابة الآن كما أكدنا نعم هناك علاقة وثيقة بين الثورة الاتصالية وسيادة الوعي الكونى الجديد.

وهذا الوعي الكونى له مفردات متعددة ليس هنا مجال الإحاطة فيها لأنها تحتاج إلى معالجة مستقلة.

وهناك اتفاق بين عدد من الباحثين الثقات على أن فلسفة ما بعد الحداثة قد تركت بصماتها على الوعي الكونى البارز. وأبرز هذه البصمات أن هناك موجة عارمة في العالم تركز على التسامح فيما يتعلق بالأعراق والسلالات والفروق التقليدية بين البشر، بعبارة أخرى أصبح شعار أن الإنسان هو الإنسان في كل مكان، من حيث حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن حيث احترام حق الحياة، وحق الحرية.

ومن هنا، فإن «أساطيل الحرية» التى ستزداد فى الطريق لفك الحصار عن الشعب الفلسطينى فى غزة، تعبير بليغ عن وصول الوعي الكونى إلى ذروته، بالانتقال من مجرد تبني قيم التسامح والتضامن مع الشعوب المستعمرة والمحتلة، إلى ممارسة سلوك عملي للقضاء على الاستعمار والاحتلال، فى مسيرة إنسانية حافلة لا تستطيع فيها التفريق بين اليهودى والمسيحى والمسلم، ولا بين الفلسطينى والتركى والمصرى والأمريكى والفرنسى والإيرلندى والإنجليزى.

موجات متدفقة، ستهمر موجة إثر موجة، حتى ينكسر الحصار على غزة، وأبعد من ذلك حتى يحصل الشعب الفلسطينى على حقوقه الثابتة المشروعة، وفى مقدمتها إقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس الشريف.

(١٢)

الحضارات الجديدة وثورة الضمير العالمى

ثورة الضمير العالمى التى تجلت فى تجمع مئات من المتضامنين مع الشعب الفلسطينى فى غزة المحاصرة منذ سنوات، تحتاج إلى تحليل علمى عميق. ذلك أن هؤلاء المتضامنين الذين سقط منهم فى «أسطول الحرية» تسعة أتراك، وجرح العشرات واعتُقل المئات يتمون إلى حوالى خمس وأربعين جنسية.

ويعنى ذلك بالضرورة أنهم يتمون إلى ثقافات شتى وأديان مختلفة.

ولكل ثقافة من هذه الثقافات رؤية محددة للعالم، بمعنى نظرة خاصة للكون والمجتمع والإنسان. فالثقافة العربية لها رؤية للعالم تختلف بالضرورة عن رؤية العالم الغربية. فكيف حدث أنه بالرغم من تباين رؤى العالم الكامنة فى صميم وعى المتضامنين، اتفقوا على رؤية واحدة للعالم تقوم على أساس رفض الهمجية الإسرائيلية وإدانة السياسات العدوانية التى يتبناها قادة إسرائيل ضد الشعب الفلسطينى، ليس ذلك فقط بل التجمع فى سياق مؤسسات مجتمع مدنى عالمى أصبح له صوته المدوى فى العلاقات الدولية، لجمع المعونات وإعداد الأساطيل البحرية والتوجه إلى غزة لفك الحصار عنها، بالرغم من الخطر الذى قد يتعرضون له من قبل جيش الدفاع الإسرائيلى، الذى سبق له أن هدد بمنع هذه السفن من العبور إلى غزة؟

وكيف نفسر أنه بعد مذبحة أسطول الحرية قامت باخرة أخرى هي «راشيل كورى»
والتي سُميت باسم الناشطة الأمريكية اليهودية التي قُتلت تحت جنازير جرافة إسرائيلية
وهي تتضامن في مظاهرة مع الفلسطينيين في غزة ضد العدوان الإسرائيلي؟

وما الذى يفسر تصريحات أحد الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين مؤخرًا لقناة الجزيرة،
بأنه يعد أسطولاً للتوجه إلى غزة وأن الأساطيل لن تتوقف حتى يتم فك الحصار عن
الشعب الفلسطيني؟

كل هذه الظواهر - بالإضافة - إلى المظاهرات الحاشدة التى قامت في عواصم العالم
احتجاجًا على البربرية الإسرائيلية تحتاج إلى تأمل، وخصوصًا أن إسرائيل لها هيمنة
على وسائل الإعلام الغربى وتغرقه كل يوم بأكاذيبها، بالإضافة إلى التحيز الأمريكى
الفاضح لصالحها؟

لقد قررنا في مقالنا الماضى - بناء على بحوث علمية موثقة - أن هناك وعيًا كونيًا
تبلور في العقود الأخيرة، مما أدى إلى ظهور نسق جديد من القيم تبناه ملايين الناس
في مختلف القارات، وأدى ذلك إلى وحدة في الشعور وتشابه في الاتجاهات، وإجماع
على رفض العنف والحرب والعدوان، واحترام للخصوصيات الثقافية لشعوب العالم،
وتسامح واضح إزاء الاختلافات الدينية والعرقية والثقافية، بل تفهّم لمنطق عديد من
الثقافات غير الغربية.

والعنوان الذى رصد فيه العلماء الاجتماعيون هذه التحولات الكبرى في القيم
والاتجاهات هو «بزوغ نموذج حضارى جديد». ويقررون أنه بعد انهيار الاتحاد
السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة، سقطت النماذج القديمة التى كانت سائدة في العلاقات
الدولية والسياسة والاقتصاد والثقافة، وهو ما رصدناه مبكرًا في كتابنا «الوعى التاريخى
والثورة الكونية» (القاهرة ١٩٩٥).

وبرز بالتدريج نموذج حضارى جديد أُطلق عليه «تغير الوعى الكونى»، وقد قرر
فيه العلماء الاجتماعيون الذين قاموا بمسح علمى متكامل للكشف عن مؤشرات أنه
يأتى بعد مرحلة تاريخية سابقة، اتخذ فيها المجتمع الصناعى الرأسمالى الغربى مسارًا

صداميًا مع الطبيعة، واتخذ هذا الصدام صورًا شتى مثل ثقب الأوزون والتغيرات المناخية وتجريف الغابات والتلوث البيئي. ويمكن القول إن الأزمة الإيكولوجية الغربية ترافقها تحديات اجتماعية واقتصادية وروحية بالغة الخطورة.

إن الغرض الأساسي من صياغة النموذج الحضارى الجديد هو اكتشاف ما إذا استطاع تغير الوعي الكونى أن يؤدي إلى تأسيس نماذج جديدة للقيم واتجاهات مستحدثة للحياة؟

لقد أجاب أصحاب هذا النموذج من العلماء الاجتماعيين عن هذا السؤال بنعم قاطعة. وإثباتاً لرأيهم قسّموا البحث إلى عدة مناطق تعبر كل منطقة عن موضوع محدد، من أهمها سؤال رئيس هو: هل ستؤدي الثورة الكونية في الاتصالات إلى صياغة وعى كونى جديد؟ وسؤال آخر لا يقل أهمية هل هناك نقلة جارية الآن تجاه قيم اجتماعية ما بعد حداثة (إنسانية وتقدمية) مثل التسامح واحترام كل الثقافات، ورفض الحرب والعنف والعدوان ضد الشعوب المحتلة؟

لقد تبين من البحث أن هناك بزوغاً لحضارة إنسانية جديدة وثقافة كونية آخذة في النمو على اتساع العالم. وهذه النقلة الكيفية أشبه بالنقلة من المجتمع الزراعى إلى المجتمع الصناعى.

وتكنولوجيا الاتصالات هي القوة الدافعة وراء بداية هذه الحقبة. وهذا التغير في الوعي الكونى له سمتان أساسيتان. فهناك أولاً يقظة في مجال قدرتنا الفريدة على التأمل الذاتى في أحوال العالم، بعيداً عن هيمنة وسائل الإعلام وتحيزاتها في نقل الأخبار وتحليلها. وهناك ثانياً اتجاه سائد في النظر إلى الأرض بل إلى الكون Cosmos باعتبارها أنساقاً حياتية متصلة ببعضها البعض اتصالاً وثيقاً، ولذلك يطلق أصحاب هذا النموذج على هذا التغير في مجالات الثقافة والوعي «النموذج التأملى والأنساق الحياتية».

بعبارة أخرى أدت سرعة إيقاع الزمن في عصر العولمة، والتدفق الهائل للأحداث العالمية والمعلومات والأفكار، إلى ظهور الحاجة الشديدة إلى إرهاب القدرة التأملية للبشر في كل مكان، حتى يستوعبوا ما يحدث أمام أعينهم كل يوم على شاشات التليفزيون، التى أصبحت تنقل كافة الأحداث في زمن وقوعها الحقيقى Real Time.

ولو تابعنا مسلسل الأحداث العالمية الكبرى التي وقعت بعد نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، ومن أبرزها حرب البلقان وما دار فيها من تطهير عرقي وإبادة للشعوب، والعدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني، وحوادث الإرهاب ضد الولايات المتحدة الأمريكية في ١١/٩/٢٠٠١ والحرب الأمريكية ضد أفغانستان، والغزو العسكري للعراق. كل هذه أحداث بالغة الخطورة أيقظت بالأحوال التي وقعت فيها الوعي الإنساني، وشحذت القدرة التأميلية والنقدية لدى البشر، وأصبحوا يميزون - بالرغم من اختلاف المستويات التعليمية - بين الحق والباطل، والظلم والعدل في مجال العلاقات الدولية، بل إنهم ببصيرة نفاذة اخترقوا حجب التعقيم الإعلامي على المذابح المروعة التي ارتكبها الجيش الأمريكي في أفغانستان والعراق، وحرب الإبادة التي قامت بها إسرائيل وما زالت ضد الشعب الفلسطيني، واستطاع الناس بفعل ثورة الاتصالات تكوين مصادر إعلامية مستقلة لهم لاكتشاف الحقيقة، عن طريق شبكة الإنترنت والرسائل البريدية والمناقشات المباشرة عبر وسائل الاتصال الحديثة.

إن الوعي الكوني البارز الذي يعبر عن ظهور حضارة إنسانية جديدة أصبح مفزعاً للنظم الشمولية والسلطوية، لأن ثورة الاتصالات قدمت للناس عموماً وللمناضلين وللناشطين سياسياً أدوات جديدة لا تستطيع الحكومات المستبدة أن تراقبها أو تسيطر عليها، مثل المدونات والفيس بوك والتويتر.

وهكذا يمكن القول أن ظلمة الاستعمار والاحتلال وخرق حقوق الإنسان وجرائم الحرب، بدأت تنقشع في ضوء مؤشرات الوعي الكوني البارز الذي بدأت مؤثراته في التبلور، سعيًا وراء تحقيق تنمية مستدامة تحفظ حق الأجيال القادمة ولا تضحي بالأجيال الراهنة، وترنو إلى ممارسة حياة روحية طليقة تتجاوز التقاليد الدينية العتيقة التي لم تعد تشبع حاجات الإنسان المعنوية، وسعيًا لخلق عالم متناغم، بناء على عقد اجتماعي جديد بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، شعاره لا حرب ولا عنف ولا استعمار ولا احتلال بعد الآن.

ليس ذلك فقط، بل إن نزول من يؤمنون بقيم الحضارة الجديدة إلى الميدان للنضال المباشر ضد قوى البغي والعدوان كما فعل المتضامنون مع الشعب الفلسطيني، والذين ركبوا البحر بالرغم من الأخطار المتوقعة - يُعد إعلاناً جهرياً عن أن الصمت لم يعد ممكناً والجهربكلمة الحق أصبح مسئولية كل إنسان على ظهر الأرض.

القسم الثالث

عصر التناقضات الكبرى

- ١ - عصر التناقضات الكبرى
- ٢ - عولمة أم هيمنة غربية؟
- ٣ - نحو حركة عالمية لثقافة جديدة
- ٤ - البحث عن القمة الثقافية العربية!
- ٥ - مشكلة النظرة المزدوجة !
- ٦ - النظرة الغربية للعرب
- ٧ - محنة النخب السياسية الحاكمة!
- ٨ - الاستئثار بالسلطة المطلقة !
- ٩ - الماضي والموروث والحاضر المتحول!

(١)

عصر التناقضات الكبرى

لم نكد نضع يدنا على مؤشرات الحضارة العالمية الجديدة، والتي تتمثل أساسًا في بروز ظاهرة الوعي الكونى بأثارها الإيجابية على توحيد الشعور الإنسانى إزاء قهر الشعوب وظواهر الاستعمار والاحتلال، وخصوصًا بالنسبة إلى شعبنا الفلسطينى فى غزة والقطاع، حتى برزت لنا ممارسات سلبية معاصرة تكشف عن ظهور القبليّة الجديدة واتخاذها صورًا سلبية شتى.

وهناك إجماع من الباحثين على أن البروز القوى للعرقىات والطائفيات والمذهبيات وكذلك القبليّة، هى ناتج سلبى من سلبيات العولمة التى سعت لتوحيد العالم، متجاهلة الخصوصيات الثقافية، مما أدى إلى بعض النعرات القديمة دفاعًا عن الذات.

ومعنى ذلك أن لدينا - كما يقرر الدكتور عبد الله الغدامى فى كتابه الهام «القبيلة والقبائليّة أو هويات ما بعد الحداثة» (بيروت: المركز الثقافى العربى، ط ٢، ٢٠٠٩) - صورتين، الصورة الأولى التى ركزنا عليها من قبل والتى تشير إلى أننا نعيش زمن العقلانية والعلم والانفتاح الكونى، والتعاطف مع الآخر، والصورة الثانية هى هذا الارتداد السلبى إلى الطائفيات والمذهبيات بل وأكثر من ذلك، تطوير تقاليد القبليّة لتصبح كما يطلق عليها الغدامى قبائليّة جديدة!

كيف نفسر تجاوز هاتين الصورتين المتناقضتين معاً في نفس الحقبة التاريخية، وفي ثقافات شتى تتراوح بين التقليدية والحداثة وما بعد الحداثة؟

لقد سبق لنا في دراستنا "تغير العالم: جدلية السقوط والصعود والوسطية" (منشورة في كتابنا "الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغير"، القاهرة: ط ٢، ١٩٩٦)، أن قدمنا نظرية لتفسير تحولات العالم أطلقنا عليها "التوفيقية أساس النظام العالمي". وذكرنا أنه ستكون هناك محاولات للتوفيق بين الفردية والجماعية، وبين العلمانية والدين، وبين عمومية مقولة الديمقراطية وخصوصية التطبيق في ضوء التاريخ الاجتماعي لكل قطر، وبين الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل، وأهم من ذلك كله بين الأنا والآخر على الصعيد الحضاري.

غير أننا وضعنا شروطاً لكي ينجح هذا النموذج التوفيقى العالمي. وقررنا أن هذا النموذج سيتسم بسمت أربع لو استطاعت قوى التقدم أن تنتصر على قوى الرجعية. وهذه السمات هي: التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية، والنسبية الفكرية بعد أن تنتصر على الإطلاقية الإيديولوجية، وإطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديمقراطية، بعد الانتصار على نظريات التشريط السيكلوجي والتي تقوم على أساس محاولة صب الإنسان في قالب جامدة باستخدام العلم والتكنولوجيا. وإحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي غزت المجال العام، ولم تترك إلا مساحة ضئيلة للمجال الخاص، وأخيراً التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وقد عبر عن هذه الرؤية بوضوح ياسوهيرو ناكاسونى رئيس وزراء اليابان السابق في مقال هام نُشر في مجلة "سيرفيافل" في ديسمبر ١٩٨٨، ذكر فيه أنه "عندما يمر المجتمع الدولى والمجتمعات المحلية بتحويلات سريعة، فإن الأفراد والشركات والأمم لن يمكنها الاستمرار في تأكيد وجودها ودعم بقائها إلا إذا أزالوا الحواجز التى تفصل بينهم ويحترم كل طرف وجود الآخر. إننا مقبلون على عصر سيكون فيه التجانس والتضامن المستمدان من أسس تطلعات الروح البشرية هما المطلب العاجل والمُلح للبشرية".

وقد صدقت هذه النبوءة، وتجلت في تضامن ميثاق التضامنين في "أسطول الحرية" وسفينة "راشيل كوري"، انتصارًا للحق الفلسطيني في الحياة وضد العدوان الإسرائيلي.

وقد حاول الدكتور الغدامي إيجاد تفسير لتجاوز هاتين الصورتين معًا في نفس الحقبة التاريخية، وهما عودة الهويات الأصلية من جانب التي عبرت عنها القبلية الحديثة أو القبائلية بتعبيره، والتسامح الثقافي من جانب آخر.

اعتمادًا على برتراند راسل يقول إن المدينة الكبرى الحديثة لا تختلف عن القبيلة القديمة في نسقية كل منهما، فالعنف والاضطهاد والاستعباد الاقتصادي واللامعقولية الاجتماعية، هي خصائص تاريخية سواء في زمن القبيلة أو في زمن المدينة الحديثة، مدن العواصم الكبرى والحواضر الحديثة.

فهى إذا ظاهرة ثقافية غير ظرفية، أى أنها عابرة لحدود الزمان والمكان وحدود الثقافات.

بعبارة أخرى، هناك صراع دائم بين الأنساق المغلقة التى تحض على العنف والتعصب، والأنساق المفتوحة التى تدفع فى اتجاه التسامح والاعتراف بالآخر.

وقد حاول "الغدامي" صياغة تفسير لعودة القبائلية حصره فى أسباب أربعة:

السبب الأول يتمثل فى الخوف الذى أصاب البشر فى كل مكان، نتيجة طغيان ثقافة الصورة، التى نقلت للناس فى كل مكان - بحكم الثورة الاتصالية الكبرى - مناظر الخراب والموت والمجاعات والحروب وانهيار البيئة والتذكير الدائم بمخاطر تضرّب المياه من كوكب الأرض ونضوب الطاقة وتلوث البيئة. وهو خوف كونى - إن صح التعبير - مما جعل الثقافة البشرية بحالة سيكولوجية حساسة للغاية، وهو ما يؤدى للجوء إلى الوهم والأسطورة، لتحصين الذات وحمايتها من خلال بعض التحيزات الفئوية بأصنافها الطائفية والمذهبية والعرقية.

غير أنه يلفت النظر أن "الغدامي" يضيف سببًا سوسيولوجيًا هذه المرة، يتمثل فى سقوط الطبقة الوسطى وما تمثله من رمزيات وقيم حدائثة سياسية واقتصادية.

لقد كان بروز هذه الطبقة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ومرحلة ما بعد الاستعمار، رمزاً على اتساع قاعدة الرخاء الاقتصادى، وإشارة إلى إمكانية تحقيق أحلام الناس في التحرر والتعلم والرقى الاجتماعى.

غير أن انكسار هذه الدعوة، والذي أدت إليه أزمة دولة الرفاهية أضاع - كما يقول "الغدامى" - الحس التفاؤلى بالحياة والشك في قدرة القيادات على حل المشكلات. وهكذا أظلم المستقبل، وفاقم من مشاعر الناس ظهور العولمة الرأسالية المتوحشة التى تركز على تراكم الأرباح، ولا تلقى بالاً إلى كل ما هو إنسانى.

والسبب الثالث هو انهيار المشروع الكونى في التعليم، وتلاشى الأمل في أن يكون التعليم هو المنقذ من الضلال السياسى والاجتماعى.

وأخيراً لدينا سبب آخر هو كمون الأنساق المغلقة بما تتضمنه من طائفية وعصبية وقبلية، وظهورها حين يمر المجتمع بأزمة عميقة.

وخلاصة ذلك كله أن عصرنا الراهن الذى دخلناه ونحن ممثّلون تفاؤلاً شجعته العولمة بتجلياتها السياسية وهى الديموقراطية واحترام التعددية وحقوق الإنسان، وتجلياتها الاقتصادية في تحقيق الرخاء لكل البشر، وتجلياتها الثقافية في صياغة ثقافة كونية تقدمية، كشف عن عديد من جوانب الفشل. فهازالت النظم السياسية السلطوية متحكمة، والديموقراطية تمر بأزمة، وأدت العولمة إلى تهميش طبقات اجتماعية متعددة على المستوى الكونى، والثقافية الكونية العابرة للثقافات مازالت تناضل ضد الطائفية والعصبية وتجاهل الحقوق المشروعة للشعوب.

بعبارة مختصرة، نحن نعيش عصر التناقضات الكبرى ولكن لدينا أمل في انتصار القوى التقدمية على القوى الرجعية. وما لاشك فيه أن "أسطول الحرية" وسفينة "راشيل كورى"، والسفن التى ستخوض البحر تباعاً متجهةً إلى غزة قد غذى هذا الأمل، لأن اجتماع الجماهير من كافة الدول والتى تنتمى إلى ثقافات متعددة على تحدى الحصار الإسرائيلى علامة على أن الميزان سيتحول في المستقبل القريب لصالح القوى الحية، التى قررت تحدى المستحيل، إيماناً منها بالقيم الأساسية للحضارة الإنسانية الجديدة.

(٢)

عولة أم هيمنة غربية؟

حاولنا من قبل تفسير السعى البطولي لمئات المتضامنين مع الشعب الفلسطيني لفك الحصار عن غزة. ولفت نظرنا أنهم يحملون جنسيات دول متعددة، وينتمون إلى ثقافات متنوعة، ويدينون بالإسلام والمسيحية واليهودية لا فرق بينهم. وهم لم يقنعوا بتنظيم المظاهرات في عواصم دولهم احتجاجاً على الهمجية الإسرائيلية، ولكنهم نظموا قوافل الإغاثة، وركبوا البحر في أسطول الحرية، وبعد ذلك في السفينة «راشيل كورى»، رغم علمهم بالمخاطر التي تحيط بهم، بعد التهديدات الإسرائيلية بمنعهم الوصول إلى غزة.

كيف يمكن أن نفسر سلوك هؤلاء المتضامنين الأجانب؟

قدمنا بهذا الصدد تفسيراً أساسياً يقوم على أساس تبلور وعى كونى نتيجة الثورة الاتصالية الكبرى وفي قلبها البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت. وهذه الثورة أتاحت لملايين البشر فى كل مكان أن يشاهدوا الأحداث فى الزمن الواقعى Real Time لحدوثها، مما أتاح بروز ثقافة كونية مفرداتها الأساسية هى التسامح والاعتراف بالخصوصيات الثقافية للشعوب، وإدانة العنف والعدوان على حرية الشعوب، وأهمية النضال ضد الفقر الذى يسود عديداً من البلاد النامية.

غير أننا لو ألقينا البصر على المشهد العالمى لاكتشفنا أن هذه صورة واحدة من صور المشهد، لأننا نعيش عصر التناقضات الكبرى.

بعبارة موجزة الصورة الأولى إيجابية، تشير إلى أننا نعيش زمن العقلانية والانفتاح الكونى والتعاطف مع الآخر، والصورة الثانية هى الارتداد السلبي إلى الطائفيات والمذاهبات، بل وأكثر من ذلك تطور التقاليد القبلية لتصبح قبائلية جديدة، ساعدت على نشوئها ثورة الاتصالات، التى جعلت الجماعات المتعصبة سياسيًا أو ثقافيًا أو دينيًا تنشئ لنفسها مواقع على الإنترنت، وتحشد الأنصار فى سياق إنتاج خطابات متعصبة، تمجد الذات وتعادى الآخر المختلف سياسيًا أو ثقافيًا أو دينيًا.

والسؤال الذى ينبغى أن نثيره الآن هل هذه الصورة السلبية نتاج العولمة فى جوانبها غير الخلاقة، أم هى - أبعد من ذلك نتيجة طبيعية للهيمنة الغربية التى سادت العالم منذ قرون، وما زالت تجدد نفسها فى كل عصر، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة؟

أثار هذا السؤال المثقفون العرب الذين تصدوا للعولمة من ناحية، وواجهوا إشكالية الهيمنة الغربية من ناحية أخرى. وقد أتاح لنا عالم الاجتماع المصرى المعروف "د. محمد حافظ دياب" فى كتابه الهام "تعريب العولمة" (القاهرة ٢٠٠٩)، الفرصة لكى نلّم بالاتجاهات الأساسية التى تبناها المثقفون العرب إزاء العولمة.

وابتداء يمكن القول أن هؤلاء المثقفين - كما يقرر دياب - لم يواجهوا قبلاً تساؤلات على قدر عالٍ من الكثافة والجدال كما يبدو فى الوقت الراهن بإزاء العولمة. وقد طرح المفكر المصرى العالمى "سمير أمين" قائمة من الأسئلة الصعبة التى تثيرها العولمة. وتساءل "كيف نعرف العولمة والاستقطاب الملازم لها؟ بالسوق العالمية أم بشمولية التكنولوجيا، أم بالتقدم على طريق بناء نظام إنتاجى عالمى؟ وبأى الوسائل يتم ذلك بالسياسة أم بالتقاليد، وكتلتهما تقتربان من اتخاذ سمات أكثر كونية، وهل تنتج العولمة استقرارًا أم أنها تزيد من تخلخل الأنظمة؟".

وفى تقديرنا أن هذه الأسئلة بالغة الأهمية لاستكناه طبيعة العولمة باعتبارها عملية تاريخية، وتحديد ملامحها وقسماتها الأساسية، وتقييم إيجابياتها وسلبياتها. وقد تصدى للرد - وإن كان بشكل غير مباشر - على بعض هذه الأسئلة الكبرى الفيلسوف المصرى

المعروف "الدكتور حسن حنفي" في مقال له بالغ الأهمية عنوانه "الهوية الثقافية العربية" (نشر في مجلة سطور، العدد ١١٩، أكتوبر ٢٠٠٦).

لقد قدم أطروحة متكاملة تقوم على فكرة محورية مبناهما أن العولمة هي - بكل بساطة - إفراز معاصر من إفرازات الهيمنة الغربية.

وهو يدلل على صدق أطروحته بمسح حضارى شامل، يتعقب فيه العلاقات المعقدة بين المركز والأطراف. وهو لذلك يرصد النشأة التاريخية للمركز الأوروبي في عصوره الحديثة، وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقى الثقافات. وقد أدى ذلك - كما يقول "حسن حنفي" - إلى أن أصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعى أو عن لا وعى هو المسار التاريخى لجميع الثقافات.

ولو ألقينا البصر على المشهد العالمى لاكتشفنا أن الغرب الحديث الآن هو المركز، ومن ثم يفرض مساره على باقى الثقافات؛ مما يؤدي إلى زيادة الاغتراب الثقافى والحضارى عند كل الشعوب.

وقد أدت المركزية الأوروبية إلى تزييف التاريخ العالمى، فقد أسقطت الإبداعات التى قدمتها الحضارات غير الأوروبية من سجل التقدم الإنسانى وفى مقدمتها الحضارة الإسلامية، التى كانت هى الملهمة للمفكرين والباحثين الأوروبيين لكى يُخرجوا أوروبا من غياهب القرون الوسطى، اعتماداً على العلم العربى فى مجالات علمية متعددة.

ولقد أدت الهيمنة الغربية منذ نشأتها وخصوصاً فى حقبة الاستعمار التقليدى، إلى تحفيز الهوية العربية الإسلامية لكى تدافع عن نفسها إزاء هجمات الاستعمار، واتخذت هذه الهوية مسارات شتى من بينها التركيز على الأصولية الإسلامية فى صورتها الوسطية الصحيحة، والتى انحرفت من بعد - تحت ضغوط الهيمنة الغربية - لكى تتحول إلى نزعات متطرفة، أدت إلى نشوء جماعات إرهابية تتشع بزى الإسلام وهو برىء منها تماماً.

والملفت للنظر أن حسن حنفي يعتبر بشكل قاطع أن "العولمة هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث، والتى بدأت منذ الكشف الجغرافى فى القرن الخامس عشر".

ويدلل على ذلك بتتبع الموجات الاستعمارية الغربية في أفريقيا وآسيا أيام الاستعمار القديم الذى انتقل مع بداية هذا القرن إلى استعمار جديد، باسم مناطق النفوذ والأحلاف العسكرية فى عصر الاستقطاب، والشركات المتعددة الجنسية، واقتصاد السوق والعالم ذى القطب الواحد.

والواقع أنه بالرغم من موافقتنا على الخط النقدى العام الذى تبناه "الدكتور حسن حنفى" فى تحليله للآثار السلبية للهيمنة الغربية، إلا أننا نتحفظ على اعتباره أن "العولمة هى أحد أشكال الهيمنة الغربية التى تعبر عن المركزية الأوروبية فى العصر الحديث".

فهذا الحكم يختزل ظاهرة العولمة والتى هى عملية تاريخية كبرى متعددة المصادر، زاخرة بالأبعاد، فى كونها مجرد تعبير عن الهيمنة الغربية والمركزية الأوروبية.

والحقيقة أن العولمة لها جذور تاريخية قديمة، ولا نريد فى هذا المجال العودة بها قرونًا إلى الوراء كما يزعم بعض الباحثين، لأننا نعتقد أن الأصل الحديث لها هو الثورة العلمية والتكنولوجية التى شهدتها الدول الصناعية الكبرى فى القرن العشرين، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا واليابان والاتحاد السوفيتى قبل انهياره.

وقد سبق لنا أن أصّلنا نشوء هذه الثورة العلمية والتكنولوجية فى دراسة لنا بعنوان "الإيديولوجيا والتكنولوجيا". نُشرت فى مجلة الكاتب عام ١٩٦٩ وضمّنتها كتابى "الحوار الحضارى فى عصر العولمة" (القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢).

وقد عرّفت فى هذه الدراسة الثورة العلمية والتكنولوجية بأنها هى التى جعلت العلم أحد مصادر الإنتاج الرئيسة، بالإضافة إلى مصادر الإنتاج التقليدية مثل الأرض ورأس المال والتنظيم.

هذه الثورة غيرت العالم، لأنها أعادت صياغة طرق الإنتاج، واكتشفت مواد طبيعية جديدة، واخترعت مواد جديدة ليست موجودة فى الطبيعة.

شقت هذه الثورة طرقها، وأُعيدت صياغة المجتمعات الصناعية فى ضوءها، إلى أن قامت الثورة الاتصالية الكبرى، وفى قلبها البث الفضائى التليفزيونى وشبكة الإنترنت، التى خلقت قضاءً عامًا جديدًا هو الفضاء المعلوماتى Cyber Space والذى أدى إلى ثورة كبرى فى مجال الاتصال الإنسانى. ترافق الثورة العلمية والتكنولوجية مع الثورة

الاتصالية هو الذى أبرز ظاهرة العولمة التى ظهرت إرهاباتها منذ أواخر السبعينيات، وكشفت عن كل ملامحها فى الثمانينيات والتسعينيات.

ووجدنا أنفسنا نتقل بسلاسة من نموذج المجتمع الصناعى إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمى الذى يتحول ببطء وإن كان بثبات إلى مجتمع المعرفة.

بعبارة أخرى، سُئِنف المجتمعات الإنسانية فى القرن الحادى والعشرين على أساس التفرقة بين مجتمعات منتجة للمعرفة على أساس تنمية الإبداع الفردى والمجتمعى، ومجتمعات مجرد مستهلكة للمعرفة، ولا دور لها فى تقدم الحضارة الإنسانية.

والدليل على أطروحتنا والتى مبناهما أن العولمة ليست - كما ذهب "حسن حنفى" فى مقالته الممتازة - مجرد تعبير عن الهيمنة الغربية، أن مجتمعات آسيوية استطاعت استخدام أدواتها بطريقة إيجابية خلاقة لتنتقل انطلاقاً كبرى فى مضمار التنمية المستدامة. ولعل نموذج "ماليزيا" تعبير عن هذا الاتجاه، والذى ظهرت بوادره قبل النموذج المبهر للصين، التى تحاول الجمع بين إيجابيات العولمة، والحفاظ فى نفس الوقت على الهوية الثقافية الصينية.

هذا هو التحدى أمام العالم العربى، ونعنى الدخول فى صميم الثورة العلمية والتكنولوجية، والاستفادة القصوى من ثورة الاتصالات، والاعتماد على أدوات العولمة المتقدمة لتطوير المجتمع العربى، فى ظل تأليف خلاق بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، والانفتاح الحضارى وفق رؤية عصرية للعالم.

(٣)

نحو حركة عالمية لثقافة جديدة

أثارت سلسلة مقالاتنا عن «الحضارة الجديدة وثورة الضمير العالمى»، و«عصر التناقضات الكبرى»، و«عولة أم هيمنة غربية»، عديدًا من ردود الأفعال من قبل قراء عديدين وكتاب، اهتموا بالمناقشة التفصيلية لأطروحاتنا عن «عصر التناقضات الكبرى»، وعلى الأخص الدكتورة علياء رافع فى مقالتها المنشورة فى جريدة نهضة مصر - فى ٢٩ يونيو ٢٠١٠ وعنوانها «هوامش على رؤية سيد ياسين المستقبلية». وقد اهتمت على وجه الخصوص بالصورة المتعارضة التى رسمنا ملاحظها للمشاهد الأساسية السائدة الآن فى المجتمع العالمى. الصورة الأولى تشير إلى تبلور وعى كونى يركز على قيم التسامح والاعتراف بالآخر واحترام مبدأ النسبية الثقافية، على أساس أنه ليست هناك ثقافة أسمى من ثقافة. والصورة الثانية هى الانعكاسات السلبية للعولة، والتى برزت فى ارتداد شرائح متعددة من البشر فى كل المجتمعات إلى الطائفيات والمذاهبات، بل وأكثر من ذلك إلى تجمعات قبلية قديمة، أو جماعات قبائلية جديدة! وطرحنا سؤالاً رئيساً: كيف نفسر تجاوز هاتين الصورتين المتناقضتين معاً فى نفس الحقبة التاريخية، وفى ثقافات شتى تتراوح بين التقليدية والحداثة وما بعد الحداثة؟

وكان جوابنا يتمثل فى نظرية «التوفيقية أساس النظام العالمى» والتى تذهب إلى أن ثمة صراعاً محتدماً يدور الآن فى المجتمع العالمى بين أنصار الصورة التقدمية الأولى، وأتباع الصورة الرجعية الثانية.

غير أن الدكتوراة علياء رافع لم تقتنع تمامًا بهذه الإجابة، على أساس أن المفكرين ينبغي عليهم أن يتقلدوا من مجال الطرح النظرى للأفكار إلى ميدان تأسيس حركة عالمية للتبشير بالثقافة الجديدة التى تركز عليها القيم الأساسية للصورة الأولى التى سبق أن رسمنا ملاحظها.

وقد وضعت الكاتبة يدها بذكاء على مفتاح الحل، حين أشارت إلى الدور الأساسى الذى ينبغي أن تلعبه «اليونسكو» فى هذا المجال، والتى عليها أن تعيد صياغة أهدافها مرة أخرى، من أجل تعاون عالمى فى مجال التعليم والعلوم والثقافة.

والواقع أن هيئة اليونسكو بادرت عام ١٩٨٩ بصياغة مفهوم «ثقافة السلام»، والتى تركز على القيم الإيجابية للصورة الأولى التى رسمنا ملاحظها، وذلك فى المؤتمر الدولى عن «السلام فى أذهان البشر» الذى انعقد فى ساحل العاج.

ويجد عنوان هذا المؤتمر منطقته فى أنه رد على العبارة الشهيرة التى وردت فى ميثاق هيئة اليونسكو وهى «أن الحرب فكرة تنشأ فى أذهان البشر»، ويريد المؤتمر أن يؤكد وهكذا أيضًا فكرة السلام.

ومن هنا يمكن القول أن «مفهوم ثقافة السلام» هو الذى يعبر عن الثقافة الجديدة التى تدعونا الدكتوراة علياء رافع كمفكرين وممثلين لهيئات المجتمع المدنى أن نتكاتف فى إطار حركة عالمية، للتبشير بهذه القيم، ورسم الاستراتيجيات التعليمية والإعلامية المناسبة لتفعيلها فى كل المجتمعات المعاصرة.

والواقع أنه يمكن القول أن هناك سبع سمات رئيسة ميزت تطور «بحوث السلام» باعتبارها مجالاً علمياً جديداً تبلورت ملاحظه منذ عقود، وهى:

١ - الاهتمام بالتصدي لجذور الأسباب التى تؤدى إلى العنف المباشر، واستطلاع الطرق التى يمكن عن طريقها التغلب على ضروب عدم المساواة البنيوية، وتأسيس علاقات عادلة وتعاونية بين التجمعات الإنسانية وفيما بينها.

٢ - التيقن من الحاجة إلى استجابة تقوم على التضافر بين العلوم الاجتماعية المختلفة Interdisciplinary، وضعاً فى الاعتبار تعدد أوجه الصراعات العنيفة، ومن هنا تم

الاعتماد على نظريات العلوم السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى بحوث علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا.

٣ - تميزت الجهود في مجال "بحوث السلام" بالبحث عن الطرق السلمية لحل النزاعات، والهدف هنا هو تفادي وقوع الصراعات العنيفة، والبحث عن طرق سلمية لحلها إذا اندلعت.

٤ - الحرص على التحليل متعدد المستويات، ونعنى على مستوى الفرد والجماعة والدولة ومستوى العلاقات بين الدول، وذلك في محاولة لتجاوز الثنائية المؤسسية للدراسات حول الأسباب الداخلية والخارجية للصراعات، لأنها لم تؤدّ إلى الفهم الصحيح للموضوع.

٥ - تبني نهج كلى global ومتعدد الثقافات، من شأنه أن يحدد مصادر العنف على المستوى العولمي global والإقليمي والمحلي، ومحاولة استلها مفااهيم السلام والتغيرات الاجتماعية غير العنيفة في كل الثقافات.

٦ - الفهم السائد أن بحوث السلام هي تحليلية ومعيارية normative في نفس الوقت.

٧ - ويرتبط ما سبق بالصلة الوثيقة بين النظرية والتطبيق في بحوث السلام. ولذلك لابد من التفرقة الواضحة بين بحوث السلام والعمل النشط من أجل السلام.

وقد نبع مفهوم جديد هو "ثقافة السلام" من واقع الأبحاث المتراكمة التي دارت حول بحوث السلام. وثقافة السلام تعنى تلك الثقافة التي يمكن أن تجعل السلام ممكناً. غير أن التحديد الدقيق لثقافة السلام سيعتمد على المعنى الذي نعطيه لمفهوم السلام ذاته.

وقد حاول بعض الباحثين الثقافات تحديد المعاني المختلفة للسلام وأجملوها في خمسة معانٍ كما يلي:

١ - السلام باعتباره غياباً للحرب.

٢ - السلام باعتباره توازناً بين القوى في النظام الدولي.

٣ - السلام باعتباره سلامًا سلبيًا (ليس هناك حرب) و سلامًا إيجابيًا (ليس هناك عنف بنوي).

٤ - السلام الكلي مع البيئة.

٥ - السلام الكلي الداخلي والخارجي.

ويرى هذا المفهوم أن السلام الداخلي "الروحي" مسألة أساسية.

وبناء على ذلك اهتمت هيئة اليونسكو بصياغة برنامج عن ثقافة السلام.

ويمكن القول أن اهتمام اليونسكو بثقافة السلام ووضعها برنامجًا دائمًا لذلك، قد أدى إلى دفعة قوية لهذا المفهوم الجديد.

ويمكن القول أن تطور مفهوم ثقافة السلام في اليونسكو قد مر بمراحل متعددة، والبداية كانت عام ١٩٨٩، حيث صيغ مفهوم ثقافة السلام في المؤتمر الدولي «السلام في أذهان البشر» الذي انعقد في ساحل العاج.

وقد أوصى المؤتمر أن تساعد اليونسكو في صياغة رؤية جديدة للسلام من خلال صياغة مفهوم ثقافة السلام، التي تقوم على أساس القيم العالمية التي تتمثل في احترام الحياة، والحرية، والعدالة، والتضامن، والتسامح، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الرجال والنساء.

وقد صيغت هذه المبادرة في سياق عالمي انهار فيه حائط برلين، وانتهت التوترات الخاصة بالحرب الباردة.

وفي عام ١٩٩٢، طلب المجلس التنفيذي لليونسكو صياغة برنامج خاص لثقافة السلام باعتباره إسهامًا في مجال جهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

وتقدم اليونسكو خدماتها بعد نهاية الصراعات لبناء السلام Peace building، وقد نفذت برامج وطنية في عدد من الأقطار في أمريكا الوسطى (في السلفادور) وفي أفريقيا وموزامبيق وبورندي، وفي الفيلين. وعقدت عام ١٩٩٤ أول ندوة دولية عن ثقافة السلام في السلفادور.

وفي عام ١٩٩٥، أدخل المؤتمر العام الثامن والعشرون لليونسكو مفهوم "ثقافة السلام" في الاستراتيجية لأعوام ١٩٩٦ - ٢٠٠١.

وُطبّق في الأعوام من ١٩٩٦ إلى عام ٢٠٠١ "البرنامج المترابط"، وشمل ذلك مؤسسات المجتمع المدني والشباب والبالغين وشبكات الميديا، ومحطات الإذاعة المحلية، والقادة الدينيين الذين يعملون من أجل السلام. وأصبح عدم اللجوء للعنف والتسامح متضمّنين في مجال نشر ثقافة السلام في العالم.

وتم الاعتراف في عام ١٩٩٧ بأهمية خبرة اليونسكو في مجال ثقافة السلام. وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورة انعقادها الثانية والخمسين أجندة خاصة بعنوان "نحو ثقافة للسلام"، واستجابت الجمعية العامة لتوصيات المجلس الاقتصادي والاجتماعي لإعلان أن عام ٢٠٠٠ هو العام الدولي لثقافة السلام.

وأصدرت في عام ١٩٩٨ الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارًا ينص على أن الحقبة من ٢٠٠١ إلى ٢٠١٠ تعتبر حقبة ثقافة السلام وعدم ممارسة العنف ضد الأطفال على مستوى العالم، وذلك بناء على اقتراح قدمته مجموعة من الذين حصلوا على جائزة نوبل للسلام.

وقد تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٩٩ إعلان تطبيق برنامج العمل لثقافة السلام، محددًا ثمانية مجالات لكي ترتبط مع بعضها البعض في إطار نهج متماسك لثقافة السلام وعدم ممارسة العنف. وهذه المجالات هي:

- تدعيم ثقافة السلام من خلال التعلم. وتدعيم التنمية الاقتصادية والاجتماعية المستدامة. وتدعيم الاحترام لكل الحقوق الإنسانية. وضمان المساواة بين النساء والرجال. وتدعيم المشاركة الديمقراطية. وتدعيم اتجاهات الفهم والتسامح والتضامن. وتدعيم الاتصالات التشاركية والتدفق الحر للمعلومات والمعرفة. وتدعيم السلام الدولي والأمن للشعوب.

وفي عام ٢٠٠٠، تقرر متابعة تنفيذ العام الدولي لثقافة السلام.

وواصلت اليونسكو نشاطًا ملحوظًا في مجال تطبيق مفهوم ثقافة السلام في ميادين مختلفة.

ومن أبرز أنشطتها عقدها للمؤتمر الدولي الأول لمديرى مراكز بحوث السلام
ومؤسسات التدريب.

وقد انعقد المؤتمر فى باريس من ٢٧ - ٢٨ نوفمبر عام ٢٠٠٠، وكان موضوعه: «أى
أجندة للأمن الإنسانى فى القرن الحادى والعشرين».

وقد عُقدت فى إطار هذا المؤتمر الرائد خمس موائد مستديرة ييانها كما يلى:

التحديات الرئيسة التى تواجه تدعيم الأمن الإنسانى فى أفريقيا، وفى أوروبا، وفى
أمريكا اللاتينية وفى الدول العربية وفى آسيا والباسيفيك.

وقد أصدر المؤتمر مجموعة توصيات نهائية مهمة وكذلك أجندة للعمل.

وهكذا يمكن القول أن برنامج اليونسكو عن ثقافة السلام، يمكن أن يكون أساسًا
لحركة عالمية من أجل ثقافة إنسانية جديدة.

(٤)

البحث عن القمة الثقافية العربية!

منذ أن نبعت فكرة ضرورة عقد قمة ثقافية عربية في سياق مؤتمر عقده «مؤسسة الفكر العربي» في بيروت، والبحث جار عن الموضوعات ومحاور البحث وأنماط القرارات التي يمكن أن تصدر عن هذه القمة حين تنعقد.

والواقع أن هيئات شتى اهتمت اهتمامًا واضحًا بهذه الفكرة الإيجابية. وفي مقدمة هذه الهيئات جامعة الدول العربية التي بادر أمينها العام السابق السيد/ عمرو موسى بدعوة مجموعة مختارة من المثقفين العرب للاجتماع في مقر الجامعة في ندوة فكرية هامة لمناقشة فكرة القمة الثقافية، وحضر هذه الندوة الأمير خالد بن سعود رئيس مؤسسة الفكر العربي التي نشأت الفكرة في سياق أحد مؤتمراتها.

وقد دُعيت لهذه الندوة الفكرية الهامة وبادرت بطلب الكلمة عقب انتهاء السيد/ عمرو موسى من تقديمه؛ لأنني أمتلك إطارًا نظريًا متكاملًا لدراسة الظواهر الثقافية العربية منذ أن أشرفت - في سياق المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في الثمانينيات - على مشروع علمي كبير لدراسة السياسة الثقافية صدر عنه عدة أبحاث بالغة الأهمية.

وقد حرصت في كلمتي أن أرسم ملامح المشهد الثقافي العربي الراهن وركزت بشكل نقدي على مختلف الظواهر الثقافية العربية السلبية.

وكانت كلمتى التى افترحت النقاش مبعث تعليقات شتى بعد ذلك من أعضاء الندوة.

وبعد أن تبلورت فكرة القمة الثقافية عقد اتحاد الكتاب العرب برئاسة الأستاذ محمد سلماوى اجتماعاً هاماً فى مقر اتحاد الكتاب المصريين فى محكى القلعة بالقاهرة، اجتماعاً هاماً حضرته مجموعة من الأدباء والمثقفين العرب شاركت فيه باقتراح محاور محددة لتكون محل أبحاث تقدم للقمة الثقافية العربية.

وقد يكون من العلامات الإيجابية أن النخب السياسية والفكرية أدركت - من واقع عديد من الممارسات السياسية والاجتماعية السلبية وأبرزها شيوع الفكر الدينى المتطرف الذى أدى إلى الإرهاب، أن هناك أزمة ثقافية عربية من الضرورى مواجهتها بجسارة. ومن هنا حين برزت فكرة القمة الثقافية العربية تم الترحيب بها فى رئاسة القمة العربية.

وإذا أردنا أن نشير إلى أبرز ملامح الأزمة الثقافية العربية، لقلنا بدون تردد إنه غياب العقل النقدى العربى!

وقد سبقتنا أوروبا منذ قرون فى صياغة هذا العقل منذ أن رفعت شعار الحداثة وأهمها أن العقل، وليس النص الدينى هو محك الحكم على الأشياء! ومنذ أن أعلنت الثقافة الأوروبية ثورتها المعرفية ضد قيود التفكير، وأرست مبادئ الشك الفلسفى الذى من تقاليده مساءلة كل الأفكار المسبقة وحتى المعتقدات الميتافيزيقية تم إرساء قواعد التفكير النقدى.

وتبدو أهمية العقل النقدى على وجه الخصوص فى سياق ثورة المعلومات التى أدت إلى تدفقها فى كل المجالات المعرفية، مما يستدعى ضرورة وجود عقل نقدى قادر على تصنيف وتحليل هذه المعلومات، وهو الوسيلة الوحيدة لتحويل المعلومات إلى معرفة، لأن المعلومات بذاتها ليست معرفية!

ولو تأملنا المشهد المعرفى العربى الراهن لاكتشفنا أننا لم نستطع كعرب أن نجتاز عتبات الحداثة بتجلياتها المختلفة، وقنعنا بتجارب شتى من التحديث تفاوتت بين النجاح الجزئى والفشل التام لأنها لم توجهها نظرية متكاملة للتنمية المستديمة تركز على العوامل الثقافية فى المقام الأول.

وأيًا ما كان الأمر، فقد دعتني مؤسسة الفكر العربي لمؤتمر هام تعقده في بيروت لمناقشة جدول أعمال القمة الثقافية العربية عقد يومين ١٣، ١٤ يوليو ٢٠١٠، ولم أستطع حضوره للأسف نظرًا لوعكة مرضية طارئة أملت بي.

غير أنني حرصت على أن أدون مقترحاتي بشأن جدول أعمال القمة الثقافية المقترحة وأرسلته إلى الدكتور سليمان عبد المنعم الأمين العام للمؤسسة؛ ليكون تحت بصر أعضاء المؤتمر وهم يناقشون مختلف الموضوعات التي ستعرض على القمة.

وقد اقترحت ستة محاور لتكون أساسًا لجدول أعمال القمة الثقافية العربية؛ وضعت في الاعتبار أن الرؤساء والملوك لن ينعقدوا في شكل ندوة فكرية للتناقش حول أمور الثقافة العربية، ولكن هو اجتماع رئاسي الغرض منه إصدار قرارات تتعلق بتطوير الوضع الثقافي العربي.

والمحور الأول تدور أبحاثه حول العرب والعالم. وفي هذا المحور ستعرض مشكلات النظرة المزدوجة للذات وللآخر، بمعنى التساؤل عن كيف ينظر العرب للعالم وكيف ينظر العالم للعرب؟

ولابد هناك من تحليل للقوالب النمطية الثابتة للبحث عن أسباب النظرة السلبية للغرب التي تتبناها وتروج لها بعض الجماعات السياسية والدينية العربية، وأسباب النظرة السلبية للإسلام والمسلمين التي تتبناها جماعات سياسية متعددة في الغرب.

وفي هذا الصدد يقترح أن تتبنى القمة الثقافية العربية «إعلان أبو ظبي» الذي أعدته منظمة الثقافة والتربية والعلوم، والذي صدر عن اجتماع لخبراء عرب كنت واحدًا منهم. وهو يتضمن سياسة عربية مقترحة لحوار الثقافات تقوم على أساس منهج محدد وفلسفة صريحة مفادها أنه ليس هناك - كما يقرر اليونسكو - ثقافة أسمى من ثقافة، وأن الحوار ينبغي أن يصدر عن مبدأ الندية المعرفية، لأن المعرفة الإنسانية ليست حكرًا على ثقافة دون ثقافة.

والمحور الثاني يدور حول العرب والعولمة. وفي هذا المجال لابد من تحليل نقدي للإدراكات العربية المختلفة للعولمة والتأكيد على ضرورة التفاعل الإيجابي الخلاق مع العولمة، واستخدام أدواتها لتوسيع نطاق التنمية العربية الشاملة. وأهم هذه الأدوات

قاطبة ترسيخ قواعد مجتمع المعلومات في العالم العربي، والإعداد المنهجي لتأسيس مجتمع المعرفة العربي، بما يتضمنه ذلك من إحداث ثورة في نظام التعليم وتحويله من تعليم تلقيني إلى تعليم مؤسسي على صياغة العقل النقدي، وتشجيع البحث العلمي، وتنمية الإبداع في صفوف الشباب العربي وفقاً لخطة تعليمية تركز على الأبعاد النفسية والاجتماعية.

وفي هذا المحور لابد من اتخاذ موقف حضاري منفتح إزاء الثقافة الكونية Global البازغة، والتأكيد على أنها لا تتعارض بالضرورة مع الخصوصية الثقافية العربية. أما المحور الثالث فيتعلق بتحديات الفضاء المعلوماتي Cyber Space . ولابد من أن تعي النخب السياسية العربية أهمية نشوء فضاء عام جديد هو الفضاء المعلوماتي والذي هو أبرز علامات الثورة الاتصالية الكبرى. وفي هذا الفضاء تتم تفاعلات شتى اقتصادية ومالية وتجارية وسياسية واجتماعية وثقافية.

ونشأت أدوات اتصال جديدة بين البشر، أهمها البريد الإلكتروني وغرف النقاش والمدونات السياسية التي أصبحت أداة للنقد الاجتماعي والسياسي، يمارسها الشباب العربي هروباً من القيود المتعددة التي يفرضها المجتمع العربي على حرية التفكير وحرية التعبير. وظهر "الفيس بوك" و"التويتر" وغيرها من أدوات الاتصال الحديثة.

والمطلوب من القادة العرب التسامح مع استخدام الشباب العربي لوسائل الاتصال الجديدة وعدم وضع قيود على المدونين العرب الذين أصبحوا اليوم يعدون بالآلاف، حتى يتاح لهم أن يعبروا عن الأجيال الجديدة العاجزة عن التعبير في ظل القيود الراهنة.

ونصل في المحور الرابع إلى أكثر المشكلات حساسية وهي أزمة الديمقراطية في العالم العربي. ومما لاشك فيه أن المشهد العربي حافل بسيادة السلطوية السياسية والتي تعكس علاقات بالغة التعقيد بين المجتمع العربي والدولة، وغياب ثقافة الاختلاف والحوار، وغلبة القبائلية والطائفية والعصبيات على حساب قيم المواطنة.

وللأمانة والتاريخ شرعت عديد من الأنظمة السياسية العربية في تطوير ممارساتها الديمقراطية ولكن ببطء شديد ويأيقاع لا يتناسب لا مع روح العصر، ولا مطالب الجماهير العربية.

كيف يمكن تسريع الانفتاح الديموقراطي؟ وكيف يمكن تدعيم المجتمع المدني العربي؟

كلها أسئلة مطروحة على القمة الثقافية العربية. والمحور الخامس يتعلق بالتغيير الثقافي، ويناقد سياسة ثقافية مقترحة لمواجهة رؤى العالم المعلقة والمتشددة التي تتبناها جماعات إسلامية متطرفة. ومن هنا تبدو أهمية إنتاج خطاب ديني مستنير يعبر عن الوسطية الإسلامية. وهناك حاجة إلى تخفيف القيود عن حرية التفكير وحرية التعبير.

ولا يبقى سوى المحور السادس وعنوانه: كيف يمكن التعريف بالإبداع العربي المعاصر خارج الوطن العربي؛ وخصوصًا في مجال الفكر السياسي والاجتماعي وفي ميدان الإبداع الأدبي والفني؟

تلك هي مقترحاتنا بصدد جدول أعمال القمة الثقافية العربية نعرضها للنقاش العام.

(٥)

مشكلة النظرة المزدوجة !

ذكرنا في المحاور التي اقترحناها لتكون جدول أعمال مُقترحًا للقمة الثقافية العربية المزمع عقدها، أن أولى المشكلات التي تستحق المناقشة هي مشكلة النظرة المزدوجة. ونعنى بها على وجه التحديد كيفية نظر العرب للغربيين بشكل عام، وكيفية نظر الغربيين للعرب والمسلمين. وفي تقديرنا أن لدى كل طرف، ونعنى العرب والمسلمين من ناحية، والغربيين من ناحية أخرى صورة مشوهة عن الآخر، تولدت نتيجة عوامل شتى تاريخية ومعاصرة على السواء.

ولعل من بين العوامل التاريخية الهامة الاصطدام العنيف بين العالم الإسلامى والعالم الغربى.

ويبدو أن الموقع الجغرافى الفريد للشرق العربى حيث تتلاقى طرق المواصلات العالمية بين الشرق والغرب، جعل نشوء علاقات تتفاوت فى عمقها - بحسب المراحل التاريخية - بين العرب والعالم الخارجى أمراً حتمياً.

ويمكن القول إن هناك - منذ القرن السابع حتى الآن - أربع لحظات كبرى للمواجهة تمت بين الغرب والعرب. وفى هذه المواجهات كان كل طرف ينظر للآخر ويصوغ له صورة محددة، وكانت مكونات هذه الصور تختلف من كل مرحلة إلى أخرى

بحسب الظرف التاريخي الذي تتم فيه المواجهة، وبعبارة أكثر تحديداً بحسب ما إذا كان كل طرف منتصراً أو مهزوماً، قاهراً أو مقهوراً.

وهذه المراحل الأربع يمكن على وجه الإجمال تحديدها فيما يلي:

١ - الغزو العربي الذي تم في القرنين السابع والثامن أساساً، والذي تمثل في عبور الجيوش العربية البحر المتوسط، واحتلال الأندلس والنفاذ حتى أعماق فرنسا، إلى أن صد الغزو، فظل العرب لمدة ثمانية قرون في الأندلس حيث أغرقت اللغة والحضارة العربية أوروبا.

على أن معرفة العرب بالأوروبيين ومعرفة الأوروبيين بالعرب ظلت محدودة، وذلك لأن العلاقات بين العرب وأوروبا كانت متأثرة بعوامل عديدة، تجعل أثرها محدوداً، وكانت هذه العلاقات تتسم بطابع عدائي، فقد نظرت أوروبا إلى العرب باعتبارهم شعباً غازياً خرج من الجزيرة العربية مبشراً بدين مغاير لدينهم، وناشراً حضارة جديدة، ومن هنا وقفت أوروبا من العرب في هذه المرحلة موقف الدفاع عن دينها وحضارتها وجماع كيائها، ولذلك سادت صورة عدائية عن العرب، في العالم الأوروبي.

٢ - الحروب الصليبية (من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر) التي اتخذت الصليب شعاراً لها، وخلاص الأرض المقدسة هدفاً تسعى لتحقيقه. وقد كانت هذه الحروب في الواقع - في جانب منها - ضرباً من ضروب أخذ الثأر لأوروبا من العرب. وفي خلال هذه الحروب الممتدة، التي خاض المسيحيون والعرب غمارها، كانوا في نفس الوقت يتعرفون على بعضهم بعضاً على كل المستويات، كما هو الحال بالنسبة للمتحاربين في أي حرب يطول أمدّها.

في هذه المرحلة اتسمت الصورة الأوروبية عن العرب بشيء من الاعتدال - على عكس المرحلة السابقة - فقد تعرف الأوروبيون على الجوانب الإيجابية في الحضارة العربية.

ولقد كانت كفة العرب في هذه المرحلة هي الراجحة، «فقد كانوا يملكون من مقومات الحضارة المادية والعقلية ما يستطيعون أن يقدموا منه لأوروبا، بينما لم تكن أوروبا - حتى القرن السادس عشر - تملك من هذه المقومات ما يملكه العرب، لهذا أخذ الأوروبيون من العرب أكثر مما أعطوا».

لقد ظلت «الروح الصليبية» - إن صح التعبير - محركًا رئيسًا من محركات التاريخ الأوروبي، لم يتوقف أثره إلا عند بداية القرن السابع عشر، وذلك لسبيين هامين: أولهما «أن الحركة البروتستانتية قد مزقت كلمة العالم المسيحي، كما أن التعصب الديني الذي كان موجهًا نحو الإسلام قد وجه ناره آنذاك إلى الحرب الأهلية بأوروبا. وثانيهما معركة «ليبانو» التي دمر فيها دون جوان النمساوي قوة الترك البحرية بالنيابة عن أوروبا المسيحية. وبعد ذلك النصر أخذ خطر الإسلام يتضاءل شيئًا فشيئًا، وإن ظلت الدولة العثمانية قوية عاتية وقادرة في بعض الأحيان على دفع رَحَى الحرب إلى أبواب قسنا. بيد أن الأمم الأوروبية الغربية لم يعد يداخلها من «التركي» بعد ذلك أي خوف.

ويمكن القول أن صورة العرب في ذهن الأوروبيين قد تغيرت عبر هذه القرون الطويلة التي هيمنت عليها «الروح الصليبية». غير أنه مع رجحان الميزان لصالح الأوروبيين في النهاية، لا بد أنه قد أثر بالضرورة على تقييم الأوروبيين للعرب، بعبارة أخرى سادت اتجاهات المتصّر إزاء المهزوم، بما يصاحب ذلك من الخط من شأنه، خصوصًا أن العالم العربي كان قد دخل في مرحلة التخلف الحضاري.

٣ - ونأتى للمرحلة الثالثة ونعنى مرحلة الغزو الاستعماري (الذي بدأ منذ بدايات القرن التاسع عشر وامتد حتى النصف الثاني من القرن العشرين)، الذي سمح للأوروبيين، وبوجه خاص للفرنسيين والإنجليز والإيطاليين باحتلال كل العالم العربي الذي يطل على البحر المتوسط، وباستغلاله بصورة استعمارية، مما أدى إلى أن يترك هذا الغزو بصماته على سكان العالم العربي الذين وقعوا تحت سيطرته.

في هذه المرحلة بالذات تبلورت النزعة العنصرية ضد العرب. ويقرر عالم الاجتماع «بيتر ورسلي» بهذا الصدد، «بانتهاى القرن التاسع عشر أصبح نفوذ أوروبا الطبيعي، مبدأ ساريًا لا مرأى فيه. وقد حكم بالانحطاط والضَّعة على حضارات الشرق المتنوعة التي كانت محترمة يومًا ما».

ووصلت عجرفة بعض المفكرين الإنجليز مثل «ماكولي» إلى حد أنه ادعى «أن رَفَا واحدًا من مكتبة أوروبية جيدة، يعادل كل التراث الوطنى للهند والجزيرة العربية»!

في هذه المرحلة أصبحت كلمة «بدائي» سمة توصم بها شعوب العالم الملونة دون أي تمييز، وعكست العلوم الاجتماعية في نموها هذا التقسيم للعالم، وأقدم علماء الإنسان (الأنثروبولوجيا) على دراسة العالم غير الأوروبي بمعزل عن التقاليد الشعبية لفلاحى أوروبا نفسها.

في هذه المرحلة، لم يقنع الغرب بالاستغلال الاقتصادي للعالم العربى، ولكنه ركز أيضًا على ما أطلق عليه «ورسلى» استعمار الشخصية، وإن كان هذا النمط بالذات من أنماط الاستعمار، كان عملية معقدة ومطولة، استطاعت الشعوب العربية - بالرغم من ضراوة محاولات الاستعمار - أن تفلت منها، من خلال نضالها البطولى في سبيل التحرر.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الغرب - في مرحلة غزوه الاستعماري للعالم العربى - لم يقنع بالترويج لصورة مزيفة عن العرب، تتسم بالإجمال، بل إنه حرص - عن طريق فلاسفته وعلمائه الاجتماعيين - على رسم صورة تفصيلية تركز على قصور العرب وتحلفهم. في هذه الصورة سنجد عديدًا من الأحكام. من بينها ما قرره «جورج ديهاميل» عضو الأكاديمية الفرنسية في كتابه، «حضارة فرنسا»، «أن الذهنية الشرقية عاجزة تمامًا، عن التفكير التركيبى، وعن تجاوز الذات».

ويلتقط باحث آخر هو «چيب» في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»، هذا الخيط لكى يقرر أن الذهنية الإسلامية تتسم بالذاتية atomism، ويعنى بها نزعة الفكر الإسلامى إلى اعتبار المفاهيم وظواهر الطبيعة وأحداث التاريخ منعزلة متفرقة، يعنى أن الفكر الإسلامى غير قادر على عمليات التركيب.

أى إننا نجد هنا ترديدًا لأحكام «ديهاميل» ومن قبله «رينان» و«جوبينو»، وغيرهم من أقطاب الفكر العنصرى الأوروبى.

وفي معرض المناقشة النقدية لهذه الأحكام المتعسفة يقرر المفكر الغربى «الحبابى» أنه: «لن يستطيع أحد أن ينكر أن الذهنيات تختلف من شعب لآخر، ولكنه لن يقدر أحد أن يثبت أن تلك الاختلافات أصلية، نوعية، سلالية. حقًا أن الذهنيات متغيرة، ولكنه تباين من حيث المستويات لا من حيث الطبيعة».

إن اتهام العقل العربى بالقصور، الذى بُذرت بذوره فى مرحلة الغزو الاستعمارى للعالم العربى، والذى كان جزءاً من النظرة العنصرية للعرب، التى تبرر استعمارهم، سنجد من بعد على أيدي ممثلين جدد للفكر الغربى، ومن بعدهم للفكر الإسرائيلى، لكى يسيط نطاؤه فىشمل تزيف صورة الشخصية العربية بكل مقوماتها الأساسية، كما فعل الجنرال هاركابى فى تحليله لهزيمة يونيو ١٩٦٧.

٤- وتبقى أخيراً مرحلة ما بعد الاستعمار، التى يتقابل فيها الأوروبيون والعرب منذ فترة قصيرة، والتى يظهر فيها كل طرف باعتباره حرّاً، وله حقوق مثل ما للآخر تماماً.

ويبدو فى هذه المرحلة أن العلاقات السلمية وصورة التبادل بكافة أنواعها وعلى جميع المستويات هى التى تحكم العلاقة بين العرب والأوروبيين. ولكن هذه فى الحقيقة ليست سوى الصورة الظاهرة، أما الحقيقة فهى أن الغرب قد استطاع أن يبقى له رأس حربة فى المنطقة، ممثلة فى إسرائيل مدعومة بالولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا يمكن أن نخلص من هذا العرض التاريخى الوجيز، إلى أنه باستثناء الحقبة المعاصرة، وجد العرب والأوروبيون أنفسهم دائماً فى علاقة عداوة مباشرة.

على ضوء ذلك كله، لا يمكن تقدير العلاقات بين العرب والغرب، وصورة كل منهم لدى الآخر، إلا من خلال هذا الديالكتيك بين القاهرة والمقهور، ولكن كيف يمكن فى المرحلة الراهنة تفسير العلاقة بين الغرب والعرب؟

يحتاج هذا الموضوع المعقد لمعالجة مستقلة.

(٦)

النظرة الغربية للعرب

من المهم في حوار الثقافات الذى يدور بصورة مباشرة وغير مباشرة بين العرب والغرب، أن ننطلق من حقيقة أساسية مفادها أن العرب ليسوا جبهة واحدة لا تباين بين اتجاهاتها، وكذلك الغرب ليس كتلة صماء وحيدة البعد.

ومعنى ذلك أنه ينبغي وضع تعدد الأبعاد الفكرية والإيديولوجية وقبل ذلك الاتجاهات السياسية هنا وهناك.

بعبارة أخرى، هناك في العالم العربى اتجاهات تتبنى موقفاً معادياً للغرب سياسة وثقافة وكأنه كتلة واحدة. وهذه المواقف المعادية للغرب التى تنطلق من منابع إيديولوجية عربية متعددة تتعدد أسباب معاداتها للغرب.

فهناك اتجاهات إسلامية متطرفة لا ترى في الغرب وثقافته إلا كفرًا مبينًا وضلالاً مطلقاً بل ورمزاً على الانحلال الأخلاقى والتخلى عن كل القيم.

غير أن هناك اتجاهات عربية يسارية وإن كانت تهاجم إيديولوجيا هذه الاتجاهات الإسلامية المتطرفة، إلا أنها أيضاً تأخذ من الغرب الرأسمالى موقف العداء المطلق على أساس أنه رمز على الإمبريالية الرأسمالية والهيمنة الغربية.

هكذا كان موقف هذه التيارات منذ زمن بعيد، وزادت حدة رفضه بعد انتشار موجات العولمة الرأسمالية التي غزت أسواق العالم الثالث وأصبحت رمزاً للاستغلال الاقتصادي، والذي أدى إلى تهميش عديد من الدول النامية لعجزها عن المنافسة العالمية، بالإضافة إلى سقوط شرائح اجتماعية متعددة داخل عديد من الدول النامية في دوائر الفقر، بحكم احتكار القلة من رجال الأعمال الذي يتعاملون مع السوق العالمية لمصادر الإنتاج.

(١)

وقد أدت هذه النظرات العدائية المطلقة لبعض العرب ضد الغرب ولبعض الغربيين ضد العرب، إلى نشوء اتجاهات معادية أدت إلى تشويه الصورة القومية لكل طرف في إدراكات الطرف الآخر. فالغربي في نظر بعض التيارات العربية المتطرفة رمز للاستعمار والاستغلال، بل رمز للانحلال الأخلاقي.

والعربي في نظر بعض التيارات الغربية رمز للتخلف والتطرف.

وقد أدت أحداث ١١ سبتمبر الإرهابية والتي وجّهت إلى رموز القوة الأمريكية السياسية والاقتصادية والعسكرية، والتي تقول الرواية الأمريكية الرسمية إن الذين خططوا لها وقاموا بها عرب مسلمون - إلى التشويه الكامل لصورة العربي المسلم.

وأصبح الإدراك الغربي السائد في دوائر الحكم الغربية ولدى الجماهير على السواء هو أن العربي المسلم يمثل الإرهابي. بعبارة أخرى، شاع الإدراك الغربي في دوائر غربية متعددة وكأن المسلمين إرهابيون بالطبيعة، بل زادت حدة التطرف الغربي في بعض الكتابات التي رأت أن الإسلام نفسه كدين يحض على العنف والعدوان.

وقد ترتب على هذه الصورة النمطية الثابتة للعرب والمسلمين والإسلام نتائج خطيرة سياسية وثقافية على السواء.

على الصعيد السياسي صاغ عدد من الخبراء الغربيين المتخصصين في العالم العربي والإسلامي، نظريات تحاول تفسير شيوع الفكر المتطرف والذي أدى بعديد من الجماعات الإسلامية في مختلف البلاد إلى الإرهاب.

وهذه النظريات تركز أساسًا على طبيعة النظم السياسية السائدة في هذه البلاد، والتي هي نظم شمولية أو سلطوية تمارس الحكم بناء على قهر الجماهير وفي غيبة مؤسسات سياسية ديموقراطية قادرة على محاسبة الحكام.

وهذا القهر السلطوى الواسع - عند أصحاب هذه النظريات - هو الذى أدى إلى شيوع الفكر الدينى المتطرف والذى هو احتجاج مُقنَّع على الاستيراد السائد. غير أن هذا الاحتجاج - تحت تأثير ظروف سياسية واقتصادية متعددة - تحول إلى احتجاج صريح ضد النظم المستبدة - فى نظر أعضاء هذه الجماعات المتطرفة - واتخذ شكل الإرهاب المنظم الذى يهدف أساسًا إلى قلب النظم القائمة باعتبارها نظمًا علمانية كافرة تطبق قوانين وضعية مع أن الحاكمة لله كما ترى هذه الجماعات.

وقد أدى هذا الإرهاب الموجَّه للدول إلى إرهاب موجه للجماهير بعد أن اتسع نطاقه، وأصبح يضرب ضربات عشوائية مما أدى إلى سقوط عشرات المدنيين الذين لا علاقة لهم بسلطات الدولة. بمعنى أنهم ليسوا من أعضاء الطبقة السياسية الذين استُهدفوا بالاغتيال وليسوا كذلك من أعضاء أجهزة الأمن التى تتصدى للإرهاب، وإنما هم مجرد مواطنين كانوا يتواجدون بمحض الصدفة فى المواقع التى اختارها الإرهابيون للهجوم على رموز السلطة المستبدة.

وبناء على هذه النظرية الغربية وضعت بعض الدول، وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية استراتيجيات سياسية وثقافية على السواء.

وفى مقدمة الاستراتيجيات السياسية محاولة خلق كيان سياسى جديد أطلق عليه «الشرق الأوسط الكبير»، وقد تمثلت مقدمات هذا المشروع فى المناقشات الاستراتيجية التى أدارتها النخبة السياسية الأمريكية حول دور الولايات المتحدة الأمريكية فى العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وقد حدث إجماع لدى مختلف اتجاهات أعضاء هذه النخبة الذين توزعوا بين الجمهوريين والديموقراطيين، على أن الولايات المتحدة الأمريكية ينبغي أن تكون القوة المسيطرة على إدارة العالم فى القرن الجديد.

وقد عرض لهذه المناقشات الاستراتيجية وحللها بطريقة ممتازة الأستاذ عاطف الغمري الكاتب السياسى بجريدة «الأهرام» المصرية، فى كتابه الهام «الشرق الأوسط الكبير» (القاهرة، ٢٠٠٤).

ويقرر الغمري في نهاية مقدمته لكتابه أن مشروع الشرق الأوسط الكبير نشأ «كجزء مهم ورئيس من نظرة» المحافظين الجدد لأنفسهم وللعالم، دون أن ينغزلوا عن المسار الثاني لرؤيتهم الإيديولوجية للمنطقة بالتمكين لإسرائيل من وضع الهيمنة في «الشرق الأوسط».

وقد أشار الرئيس بوش إلى هذا التوجه حين ذهب في مارس ٢٠٠٣ - أي قبل حرب العراق بأسبوعين - إلى أمريكا انتريز وهو معقل المحافظين الجدد وألقى خطاباً عن رؤيته الكبرى للعراق، وأكد أن هذا البلد الذي عومل بوحشية ستُعاد صياغته بالحرب بشكل مختلف، وذلك بترسيخ المظاهرات الأمريكية الديمقراطية مما سيعود عليه بالرخاء والسلام، والذي سيمتد إلى الشرق الأوسط كله، لأن تحرير العراق سيكون هو المثل والقُدوة!

ومن هنا نبعت فكرة الشرق الأوسط الكبير.

ويقوم هذا المشروع على فكرة محورية مفادها أن العالم العربي هو مصدر الخطر الجديد، فهو ينتج أفراداً وحركات متطرفة تملك من وسائل التكنولوجيا المتقدمة وأسلحة الدمار الشامل ما يجعلهم قادرين على توجيه ضربات إلى داخل الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم ينبغي القضاء عليهم عن طريق الضربات العسكرية الوقائية.

وهكذا اعتُبر الشرق الأوسط الإسلامي هو منبع الإرهاب الذي ينبغي القضاء عليه نهائياً.

وقد أورد الغمري في كتابه نص مشروع الشرق الأوسط الكبير نقلاً عن جريدة الحياة التي نشرته في ٣ فبراير ٢٠٠٤.

ويقول نص المشروع في مقدمته إن الشرق الأوسط الكبير يمثل تحدياً وفرصة فريدة للمجتمع الدولي. وقد ساهمت النواقص الثلاثة التي حددها تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية الذي صدر في عامي ٢٠٠٢، ٢٠٠٣ والذي حررهما فريق من الباحثين العرب وهي نقص الحرية ونقص المعرفة وتدني وضع المرأة، في خلق الظروف التي تهدد المصالح الوطنية للدول الغربية.

وذلك على أساس أن ازدياد عدد الأفراد المحرومين من حقوقهم السياسية والاقتصادية في المنطقة، سيؤدي إلى زيادة في التطرف والإرهاب والجريمة الدولية والهجرة غير المشروعة.

ويقرر نص المشروع أن «مجموع إجمالي الدخل لبلدان الجامعة العربية الـ ٢٢ هو أقل من نظيره في إسبانيا، وأن حوالي ٤٠٪ من العرب البالغين وعددهم ٦٥ مليون شخص أميون، وتشكل النساء ثلثي هذا العدد. سيدخل أكثر من ٥٠ مليوناً من الشباب سوق العمل بحلول عام ٢٠١٠، سيدخلها بحلول ٢٠١١، ١٠٠ مليون شاب، وهناك حاجة لخلق ما لا يقل عن ٦ ملايين وظيفة جديدة لامتنعاص هؤلاء الوافدين الجدد إلى سوق العمل».

وبناء على هذا التوصيف استقر الرأي على مبادرة الشرق الأوسط الكبير التي تحتاج إلى تحليل متعمق نعرفك به في مرة قادمة.

(٧)

محنة النُخب السياسية الحاكمة!

لو ألقينا ببصرنا على مختلف بلاد العالم لأدركنا حقيقة بارزة، وهى أن النخب السياسية الحاكمة على تنوع اتجاهاتها الإيديولوجية واختلاف طريقة وصولها للحكم تمر بمحنة عميقة!

وهذه المحنة لها مؤشرات متعددة، أهمها الفجوة العميقة بين السياسات التى تطبقها النخب الحاكمة والمطالب الشعبية من ناحية، وخداع الذات من ناحية أخرى!

والواقع أن ثورة الاتصالات الكبرى بما تتضمنه من بث تليفزيونى فضائى وذيوع استخدام شبكة الإنترنت التى تتدفق منها المعلومات كل ثانية، أتاحت للبشر فى كل مكان التأمل فى الأوضاع العالمية، والتعرف على سياسات الدول، وأهم من ذلك تتبّع سلوك أعضاء النخب السياسية الحاكمة بما له من دلالات هامة.

ولياذنلى القارئ فى أن أقدم له عينة من ملاحظاتي التى استقيتها من قراءة الصحف الأجنبية وتتبع ما تنشره وكالات الأنباء.

الملاحظة الأولى تتعلق بفرنسا، وخصوصًا ما يتعلق بانخفاض شعبية رئيس الجمهورية ساركوزى، والذي نجح فى انتخابات رئاسية نزيهة وشفافة بعد أن وعد الجماهير الفرنسية بإصلاحات واسعة المدى كفيلة بتحسين الأوضاع الاقتصادية

في فرنسا وجعلها قادرة على المنافسة العالمية من ناحية، وترقية الأوضاع الاجتماعية للجماهير لتلبية مطالبهم في تحسين الأجور وتطوير شبكات الأمان الاجتماعية. غير أن الممارسة العملية أثبتت للجماهير أن ساركوزي يعمل في الواقع في خدمة أهداف الطبقة الرأسمالية الفرنسية ويعمل على خصخصة المجتمع الفرنسي بكامله بغض النظر عن الإضرار بحقوق العاملين، مما أدى إلى مظاهرات شتى قام بها أساتذة الجامعة والأطباء وغيرهم من الطوائف.

غير أن ساركوزي مصمم على سياساته وإن كان انحنى أمام إضراب الأطباء لخطورة نتائجه، وفي نفس الوقت لم يبال بإضراب أساتذة الجامعة!

وأحيانًا لا يستطيع المراقب السياسي أن يتجاهل السلوك الشخصي لأعضاء النخب السياسية الحاكمة، لأن الشخصيات العامة - شئنا أم أبينا - ينبغي أن تراعى في سلوكها قواعد وأعرافًا مرعية.

غير أن ساركوزي حطم عديدًا من التقاليد الفرنسية المتعلقة بسلوك رئيس الجمهورية. ذلك أن زوجته السيدة كارلا عارضة الأزياء السابقة مُحِبَّة للغناء وقامت بإحياء حفل غنائي في لندن. وهو سلوك غير معتاد لزوجة رئيس للجمهورية الفرنسية.

غير أن الأنباء حملت لنا أخبارًا مثيرة تقول إن زوجة ساركوزي ستمثل دورًا في فيلم يخرج المخرج الأمريكي الشهير «وودي آلن» تدور أحداثه في باريس. وفي يوم التصوير شوهد الرئيس ساركوزي يتفرج على زوجته وهي تؤدي دورها في أحد شوارع باريس.

والسؤال هنا هل هناك علاقة بين سياسات ساركوزي غير الشعبية وبين سلوكه الشخصي وسماحه لزوجته الرئيس بممارسة الغناء والتمثيل، في سابقة لا مثيل لها بالنسبة لتقاليد رئاسة الجمهورية الفرنسية؟

قد تكون الإجابة بنعم! لأن الذي يجمع بين السياسة غير الشعبية والسلوك الشخصي هو الاستهانة بمصالح الجماهير من ناحية، وعدم الاهتمام بمشاعرهم من ناحية أخرى.

لقد صمم ساركوزي على تطبيق سياساته الرأسمالية المتطرفة والتي تقوم على كف يد الدولة عن رعاية المواطنين وتركهم لتفاعلات قوى السوق المنفلتة من ناحية، وعدم

اهتمامه - في نفس الوقت - باستنكار الجماهير الفرنسية لسلوك زوجة الرئيس والتي تمارس الغناء في حفلات عامة أو تقوم بالتمثيل في أفلام سينمائية تُصور في باريس!

وننتقل إلى إيطاليا لكي نجد ظاهرة برلسكوني رئيس الوزراء المليونير المتهم في قضايا فساد كبرى، والشهير بسلوكه العلني المستفز.

والسؤال هنا كيف انتخبت الجماهير هذه الشخصية السياسية التي لا يُتصور ابتداءً أنه سيطبق سياسات تخدم في المقام الأول مصالح الجماهير العريضة؟

أما من ناحية سلوكه الاجتماعي، فقد نشرت وكالات الأنباء صورة له وهو محاط بمجموعة من الحسان وهو في طريقه لقضاء إجازته الصيفية!

وهنا أيضًا ليس هناك تفسير للسلوك السياسي والشخصي إلا ظاهرة اللامبالاة من قبل أعضاء النخب السياسية الحاكمة، والتي قد تدخل في باب الطرائف الملفتة للنظر. وننتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي كان لانتخاب أوباما رئيسًا لجمهوريتها صدى عالمي عميق.

جاء الرجل رافعًا شعار التغيير، وكان يعنى التغيير في السياسات الخارجية والداخلية معًا.

في السياسة الخارجية، وعد بسحب القوات العسكرية الأمريكية من العراق في تاريخ محدد، وكذلك الحال بالنسبة لسحب القوات من أفغانستان.

أما بالنسبة للصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فقد نادى في خطبته التاريخية التي ألقاها في جامعة القاهرة بحل الدولتين، بمعنى حق الفلسطينيين في إقامة دولة فلسطينية مستقلة تعيش جنبًا إلى جنب مع الدولة الإسرائيلية.

وتتمثل محنة الرئيس أوباما في أن خطته لسحب القوات العسكرية الأمريكية من العراق واجهتها مشكلات شتى، أهمها عدم الاستقرار السياسي في العراق من ناحية وعدم توقف العنف الإرهابي من ناحية أخرى، والذي زعم الأمريكيون أنهم نجحوا في القضاء عليه!

وفيا يتعلق بوعده بسحب القوات المسلحة الأمريكية في أفغانستان قبل بابتزاز واضح من قبل القادة العسكريين. وذلك أن الجنرال مكريستال قائد القوات في أفغانستان طالبه بإرسال ثمانين ألف جندي إضافي حتى يستطيع أن يكسب الحرب وينقض على طالبان.

وتردد أوباما كثيرًا في اتخاذ قراره، وبعد ثلاثة أشهر قرر إرسال ثلاثين ألف جندي فقط. ويبدو أن الجنرال مكريستال أيقن أنه لا يمكن أن يتصر على طالبان تحت أي ظرف، وأن الهزيمة الأمريكية قادمة لا شك فيها، ولذلك أدلى بتصريحات غريبة سخر فيها من الرئيس أوباما ومن وزير الدفاع وأركان إدارة أوباما؛ مما دفع بالرئيس إلى إقالته وتولية قائد جديد.

غير أن هذا القائد الجديد صرح بأن المهمة صعبة للغاية، ولمح أن النصر على طالبان مستبعد، وهكذا تتمثل محنة أوباما في أنه قد لا يستطيع الوفاء بوعده بالانسحاب في التاريخ الذي حدده، وإلا تحول هذا الانسحاب إلى هزيمة مُهينة علنية على غرار هزيمة أمريكا من قبل في فيتنام!

غير أن مشكلة أوباما الكبرى تظهر في الساحة الفلسطينية، وذلك لأنه بعد أن ظهر حازمًا وقاطعًا في خطبة القاهرة بشأن إنشاء دولة فلسطينية، وبعدما دعا رئيس الوزراء الإسرائيلي إلى تجميد الاستيطان في الضفة الغربية لمدة عام حتى يُتاح للإسرائيليين والفلسطينيين التفاوض بشأن المستقبل في هدوء، إذا بتتياهو رئيس الوزراء الإسرائيلي يرفض بكل عنجهية مقترحات أوباما ويصر على عدم تجميد الاستيطان، بل يشرع في تهويد القدس بخطة نشطة!

وتبرز محنة أوباما الكبرى في تسليمه الكامل بمطالب إسرائيل في زيارة رئيس الوزراء الإسرائيلي الأخيرة لواشنطن، حيث قابله بمتهى الترحيب وأقر علانية بأن أمن إسرائيل له الأولوية وأن الولايات المتحدة الأمريكية ملتزمة التزامًا مطلقًا بالدفاع عنها، وتجاهل وعوده السابقة بشأن الدولة الفلسطينية، ودعا السلطة الفلسطينية للتفاوض بدون أي شروط مسبقة!

وهكذا ظهرت الفجوة الكبرى بين القول والفعل للرئيس الأمريكى الذى وصل لمنصبه لأنه وعد بالتغيير الجوهرى فى السياسة الخارجية الأمريكية، وها نحن نشهد فشله فى العراق وأفغانستان وفلسطين.

ولا يمكن لنا أن تنسب فشل أوباما لأسباب شخصية تتعلق به، لأنه كرئيس للولايات المتحدة الأمريكية يخضع فى الواقع لمراكز القوى التى تتحكم فى المشهد السياسى الأمريكى والتى تتمثل أساسًا فى الجنرالات أو المؤسسة العسكرية ومديرى البنوك والشركات الكبرى، وأعضاء الطبقة السياسية التى يحترف أعضاؤها السياسة سواء كانوا جمهوريين أو ديموقراطيين.

وإذا كنا قد ألقينا نظرة مقارّنة على محنة النخب السياسية الحاكمة فى كل من فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية، فهل نستطيع أن نلقى الضوء على محنة النخب السياسية العربية الحاكمة؟

نجيب عن هذا السؤال فى مرة قادمة!

(٨)

الاستئثار بالسلطة المطلقة!

في نهاية مقالى الماضى «محنة النخب السياسية الحاكمة» والذى ألقى فيه النظر على النخب الفرنسية والإيطالية والأمريكية، أدركت أنه قد يتساءل البعض كما حدث بالفعل - وماذا عن محنة النخب السياسية الحاكمة العربية؟

وقد ورطت نفسى فى الواقع، ووعدت القراء بتناول هذا الموضوع المعقد الزاخر بالأشواك الجارحة!

وانصرف ذهنى فى البداية إلى تطبيق المنهج التاريخى لكى أتعرف على الملامح الأساسية لتكوّن الدولة العربية، وسلوك النخب السياسية الحاكمة عبر العصور المختلفة، وبعيداً عن التفاصيل التى لا حدود لها عن الحكم العربى تاريخياً، فيمكن القول أن الاستبداد كان هو الملمح الأساسى له، مع ملاحظة أنه كان يتشكل بصور متعددة حسب اختلاف العصور التاريخية وتنوع المجتمعات.

ولعل هذا هو الذى جعل المؤرخين وعلماء الاجتماع السياسى الغربيين يصكون مصطلحاً خاصاً لوصف الأنظمة السياسية فى بلاد الشرق التى يقع فى دائرتها العالم العربى وهو «الاستبداد الشرقى» Oriental despotism، باعتباره نوعاً خاصاً من أنواع الاستبداد، قد يختلف عن الاستبداد فى العالم الغربى والذى ساد فى عصور معينة.

غير أنني حين قررت منهجياً أن أطبق المنهج التاريخي كنت أدرك أنه لا قيمة له إلا إذا وصلت الماضي بالحاضر، وتحديث عن واقع النظم السياسية العربية اليوم، لكي نكتشف العناصر التي تسربت إليه من تراث الاستبداد القديم، والمحاولات المعاصرة للخروج من نفق الاستبداد المظلم إلى آفاق الديمقراطية المضيئة. ولذلك فكرت في أن أضع عنواناً لمقالى هو «التاريخ الموروث والحاضر المتحول». غير أنني بعد أن احتشدت لكتابة المقال وصلنى من بيروت العدد الجديد من مجلة «المستقبل العربى»، ووجدت منشوراً فيه تقريراً كاملاً عن حلقة نقاشية انعقدت في مقر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في الثانى من نوفمبر عام ٢٠٠٩ وكلفت بإدارة حوارها، وشاركت فيها نخبة متميزة من المفكرين والمثقفين والأساتذة العرب.

كان موضوع الحلقة النقاشية «أزمة الشرعية في النظام السياسى العربى»، وقدم ورقة العمل الأساسية الوحيدة الدكتور عبد الله بلقزيز المفكر العربى المعروف وأستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثانى بالدار البيضاء.

والواقع أن هذه الورقة المتميزة استطاعت بعمق شديد أن تقدم تناولاً شاملاً لمشكلة الشرعية السياسية، سواء في الجانب النظرى أو في الجانب التطبيقى في العالم العربى. فقد عرّفت الورقة أولاً مفهوم الشرعية السياسية وإعادة إنتاجها، ثم تحدثت عن ثلاثة أنواع من الشرعية، وهى الشرعية التقليدية وهى التى تستند إلى مصادر دينية أو عصبوية غالبية (قبلية، عشائرية، عائلية) وتستند إلى مبدأ الغلبة والاستيلاء.

والشرعية الثورية، وهى تستند إلى رصيد المكتسبات الاجتماعية والسياسية التى أنجزتها نظم سياسية وصلت إلى السلطة باسم الثورة على أوضاع سابقة، وأخيراً الشرعية الدستورية وهى تستند نظرياً إلى فكرة قيام السلطة على مقتضى القانون الأساسى للدولة وتداولها بالانتخابات، بما فى ذلك منصب رئيس الدولة. وكان منطقياً بعد ذلك أن يتطرق الدكتور بلقزيز إلى أزمة الشرعية السياسية.

حين طالعت أعمال هذه الندوة والمناقشات الخصبية التى دارت فيها، أدركت أن مدخل أزمة الشرعية السياسية قد يكون هو الاقتراب المناسب للحديث عن محنة النخب السياسية العربية الحاكمة.

ووجدت - بعد مطالعتي لتدخل في الحلقة النقاشية - أنني وضعت يدي على لب المشكلة، حين اعتمدت على صياغة دقيقة قامت بها الباحثة «مارينا أوتاوي» في الكتاب الهام الذي أشرفت على تحريره ونشر بعنوان «ما يتعدى الواجهة» والذي يتضمن دراسات حالات متميزة لدول عربية مختلفة، قامت بها نخبة من الباحثين العرب المرموقين.

قالت مارينا أوتاوي في عبارة جامعة «ما لم يحدث تحول في النموذج المعرفي السائد في العالم العربي وهو «الاستئثار بالسلطة المطلقة»، وينشأ نموذج معرفي جديد يعتمد على «توزيع السلطة» فلن يحدث إصلاح سياسي في الوطن العربي».

وقلت في نفسي ها نحن وضعنا أيدينا على محنة النخب السياسية العربية الحاكمة والتي تتمثل في أنهم لا يقبلون إطلاقاً التخلي عن الاستئثار بالسلطة المطلقة، ويرفضون مبدأ «توزيع السلطة»!

والواقع أن هذه الصياغة للمشكلة وطريقة حلها في المستقبل لا تُغني إطلاقاً عن الدراسة التفصيلية لحالة كل بلد عربي على حدة. وذلك أن الخصوصية السياسية - إن صح التعبير - قد لا تسمح بسهولة التعميم على الوضع السياسي العربي ككل.

والدليل على ذلك أن النظام السياسي السعودي - على سبيل المثال - له خصوصية متميزة مستمدة من التاريخ السعودي الفريد، وكذلك الحال بالنسبة للنظام السياسي الكويتي.

ولنلق نظرة بعد ذلك على النظام السياسي المغربي والذي هو أيضاً نظام ملكي، سنجد فروقاً واضحة بينه وبين النظام السعودي من جانب، والنظام الكويتي من جانب آخر.

وإذا انتقلنا إلى النظم السياسية الجمهورية سنجد فروقاً واضحة بين النظام السياسي المصري والنظام السياسي التونسي والنظام السياسي السوري. غير أن ذلك لا يمنع بعد الدراسة التفصيلية من أن نصل إلى مجموعة من التعميمات التي تصلح لوصف الملامح الأساسية للنظام السياسي العربي ككل.

ولو عدت لقراءة ملف «الحلقة النقاشية» عن الشرعية السياسية والتي أشرت إليها في صدر المقال، سنجد آراء متميزة لعدد من المشاركين تستحق التأمل العميق.

على سبيل المثال، أثار الفيلسوف المغربي المعروف على أومليل فكرة هامة حين ذكر أن السؤال الجدير بالبحث ليس هو أزمة الشرعية السياسية، ولكن هو شرعية الدولة في الوقت الراهن.

لأن هذه الشرعية وخصوصًا في عصر العولمة «تعتمد الآن على قدرة الدولة على الصمود تجاه تحولات دولية كبيرة، تحولات في وسائل الاتصال إلى الحد الذي لم تعد قادرة فيه على مراقبة عقول مواطنيها، وهذا شأن مهم جدًا، لأن هذه الأبواب المشرعة غيرت من صورة الدولة التي كانت عليها في ما سبق، قبل عشرين أو ثلاثين سنة، حيث كانت تستطيع أن تتحكم في حدودها، وفي فضائها، كما في عملتها، وفي حركة المال ورأس المال.. إلخ».

والواقع أن الدكتور أومليل يشير بصورة بالغة الذكاء إلى التحول الحضاري الكبير، الذي يتمثل في الانتقال من نموذج المجتمع الصناعي إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمي.

وذلك لأنه لأول مرة في تاريخ الإنسانية ينشأ عن طريق شبكة الإنترنت فضاء عام جديد، تتم فيه آلاف التفاعلات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية بين أطراف لا حدود لها. بين دول، ودول وبين مؤسسات متعددة للمجتمع المدني، وبين أفراد وأفراد، بل وبين ثقافات وثقافات أخرى.

وهذا التدفق المعلوماتي الهائل لا رقابة من الدولة عليه، ومن ناحية أخرى في عصر العولمة والتي تقوم على وحدة السوق العالمية وتدفق رؤوس الأموال، فإن حاجة الدولة إلى استثمارات أجنبية دفعتها إلى أن تقبل سياسة الإصلاح الهيكلي، بما أنهى نموذج دولة «الرعاية» والقبول بالحرية المطلقة للسوق والتركيز الشديد على كفاءة الاستقرار؛ حتى يُتاح للمستثمرين أن يشاركوا في الإنتاج.

وهذا الهاجس أدى بالدولة - في نظر المواطنين - إلى الإحساس بأنها أصبحت دولة «أمنية» في المقام الأول لأن مهمتها الأولى هي ضمان الاستقرار.

ومن ناحية أخرى، أضاف الفيلسوف اللبناني ناصيف نصار للمناقشة أبعادًا جديدة.

فقد تساءل هل يوجد حقًا ما يطلق عليه «النظام السياسى العربى»، أم أننا بصدد عدة أنظمة سياسية عربية. وتتفق هذه الملاحظة مع ما ذكرناه من قبل عن الخصوصية الثقافية للنظم السياسية العربية.

ويقرر أننا فى الواقع لسنا بصدد التساؤل عن «القوة الشرعية» للنظم، بل إننا أمام ظاهرة «شرعية القوة». ويشير إلى نظريات ابن خلدون عن العصبية، وإلى اجتهادات محمد عابد الجابرى عن أن العقل السياسى العربى يقوم على ثلاثية، هى العقيدة والقبيلة والغنيمة.

وفى تقديره أن القبيلة بالمعنى الواسع للكلمة هى المحرك الأساسى فى الوطن العربى، وهى قد تأخذ شكل «الطائفة» أحيانًا أو «العائلات الكبيرة» أحيانًا أخرى، أو الجماعات السياسية المحترفة (الشَّلَل التى تحترف الحكم).

هذا هو التوصيف الدقيق للواقع السياسى العربى كما يراه ناصيف نصار.

غير أنه يرى أنه يقع فى الخلفية الحقيقية لموضوع الشرعية مسألة العدل، لأن الشرعية هى جزء من منظومة العدل، وهى شىء مشتق من مبدأ العدل.

وخلاصة رأيه أنه ينبغى تجاوز التعريف التقليدى للشرعية بأنها تعبر عن قبول المواطنين ورضائهم عن السلطة، لكى نتحدث عن مفهوم «التفويض» بمعنى أنه فى الشرعية الديمقراطية لا شرعية لحاكم إن لم تكن منبثقة عن تفويض يأتى من القاعدة أى من الشعب. كما أن فكرة العدل السياسى هى التى تؤسس الشرعية وهى التى تعبر عنها اليوم منظومة حقوق الإنسان التى أصبحت كونية.

(٩)

الماضي الموروث والحاضر المتحول !

هل نحن منشغلون بالماضي عن الحاضر؟ وهل نحن استبعدنا المستقبل من تفكيرنا؟

حين أتأمل السلوك السياسى والثقافى السائد فى المجتمعات العربية، أحس إحساساً عميقاً بأن النخب السياسية الحاكمة مازالت أسرى قيم وتقاليد وأعراف الماضى.

ولعل أبرز قيمة سياسية حكمت التاريخ العربى هى - كما ذكرنا فى مقالنا الماضى - الاستئثار بالسلطة المطلقة!

وهذا الاستئثار تم نتيجة توارث الملوك جيلاً بعد جيل فى النظم السياسية الملكية، وهذه النظم لا تؤمن إطلاقاً بتوزيع السلطة. وعادة ما تمارس الحكم بناء على نظام محكم ودقيق يضبط سلوك الناس ويراقب حركتهم، وأحياناً يراقب ما يحول فى أفكارهم!

وليست النظم الملكية فقط هى التى تسودها هذه الممارسات القمعية، بل إن النظم السياسية الشمولية تتشابه مع الملامح الأساسية لهذه النظم، وربما بصورة أشد عنفاً وقسوة!

وإذا تذكرنا الرواية الشهيرة للروائى الإنجليزى جورج أورويل «١٩٨٤»، والتى يلعب الدور الأساسى فيها «الأخ الأكبر» Big Brother أو الحاكم المطلق الذى يراقب

في كل ثانية حركات الناس، بل والأحداث التي يتبادلونها من خلال أجهزة مركبة في كل بيت، لأدركنا أن موضوع الرقابة أحد الملامح الأساسية لأي نظام شمولي. قد يتسع نطاق الرقابة أو يضيق حسب المراحل التاريخية ونوع المجتمعات، ولكن مضمونها واحد، وهو أن الفرد ليس حرًا طليقًا في حركته الاجتماعية، بل وفي مجال عالمه الفكري وما يدور فيه من أفكار!

وجاء عهد على الوطن العربي ثارت فيه بعض الجماعات السياسية أو العسكرية على النظم الملكية المطلقة، وقامت بانقلابات عسكرية مشهورة غالبًا ما يطلق عليها بعد ذلك مصطلح "الثورة". وبشرت هذه النظم الجديدة بإلغاء الرقابة على حركة الناس وعلى أفكار المثقفين والبشر بشكل عام. غير أنه تبين من الممارسة الفعلية أن هذه النظم الجمهورية الديمقراطية، مارست من فنون القمع السياسي ما عجزت عنه من قبل النظم الملكية المطلقة!

كيف يمكن الخروج من هذا المأزق التاريخي الذي يواجه المجتمع العربي المعاصر، ونعني سيادة الحكم المطلق والشمولية السياسية؟ وهل يمكن بالفعل القيام بعملية تحول ديمقراطي، ونعني الانتقال من الشمولية بكل أنماطها إلى الديمقراطية والليبرالية؟

سؤال محير لأن الممارسة السياسية في العقود الماضية أثبتت أن عملية التحول الديمقراطي في الوطن العربي متعثرة، لأن مقاومة التغيير والتشبث بالإبقاء على الأوضاع الراهنة أقوى من محاولات الناشطين السياسيين الذين يحاولون من زوايا متعددة، واتباع أساليب مختلفة تحقيق الأمل الديمقراطي.

غير أن التأمل في المشهد الثقافي العربي يُظهر أن سلوك الجماهير وتشبثها بقيم الماضي لا يقل إطلاقًا عن تشبث أعضاء النخب السياسية العربية الحاكمة بممارسة السلطة المطلقة!

وهذا السلوك الجماهيري لا يمكن تفسيره إلا بناء على تحليل ثقافي عميق. ومنهجية التحليل الثقافي تركز تركيزًا شديدًا على مفهوم أساسي هو مفهوم رؤية العالم.

ورؤية العالم هي النظرة للكون والمجتمع والإنسان. وتختلف الثقافات المختلفة في رؤاها السائدة للعالم.

الثقافة العربية - على سبيل المثال - تسودها رؤية ماضوية للعالم، وهذه الرؤية تسربت إلى عقول البشر من خلال برامج تعليم عقيمة وإعلام فاشل، وتنشئة اجتماعية تركز على تقديس التقاليد حتى ولو كانت قد تجاوزها الزمن.

وذلك في حين أن الثقافة الغربية تسودها رؤية مستقبلية للعالم. ولذلك نشأ في عديد من البلاد الغربية "علم المستقبل"، الذي يحاول وفقاً لمناهج شتى استشراف المستقبل، حتى يتاح لصانعي القرار وللمخططين الاجتماعيين تغيير المجتمع وفقاً لخطة منهجية لها أهداف محددة، وتبغى تحقيق قيم من شأنها أن تنهض بالإنسان.

وإذا تتبعنا التاريخ الفكري والاجتماعي العربي، لأدركنا أن أجيالاً متتابعة من المفكرين العرب حاولوا تغيير هذه الرؤية الماضوية للعالم من خلال مشروع النهضة الذي قاموا به من خلال إبداعات واجتهادات شتى. غير أن هذا المشروع انقضت عليه التيارات الرجعية وحاولت وقف تطوره.

ولنتذكر الزوبعة التي قامت حين نشر الدكتور طه حسين كتابه الشهير "الشعر الجاهلي"، وما أدى إليه من أزمات سياسية ومعارك ثقافية قامت بين التقليديين والمجددين.

ونفس المعارك دارت بصدد كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" والذي أراد منه أن يقدم فكرة جوهرية عن مدنية الإسلام، حتى يفند دعاوى أنصار الدولة الدينية الذين لم يتوقفوا عن النضال ضد الدولة المدنية.

مشاريع النهضة إذا حاولت أن تغير من رؤى العالم الماضوية، غير أنها توقفت أو تعثرت بحكم قيام مجموعة من الانقلابات العسكرية والتي اتخذت سمت الثورات وأصبح التفكير "الثوري" بديلاً عن "التفكير النهضوي"، وكان في ذلك قطعٌ مُتعمدٌ لمسيرة التقدم العربي للأسف الشديد.

غير أنه يضاف إلى ذلك أن الجماعات الإسلامية المتطرفة دخلت الميدان بكل قوة لكي تستعيد الرؤية الماضوية للعالم، من خلال الدعوة الصريحة لإقامة الدولة الدينية من خلال رفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية لأن الإسلام - في زعمهم - هو الحل!

ومن هنا يصبح أن نطرح سؤالاً استراتيجياً هل لابد لنا من أن نسترجع مرة أخرى فكر مفكرى النهضة العربية الكبار حتى نعاود مسيرة الحداثة المتعثرة؟

في تقديرنا، أصبحت هذه المسألة في مقدمة الأولويات التي ينبغي على المثقفين العرب أن يبذلوا الجهد فيها، وذلك لبيان كيف يمكن وصل ما انقطع من فكر نهضوى رائد، وربطه بالفكر العالمى السائد فى الوقت الراهن.

بعبارة أخرى، الحاضر الذى نعيشه الآن فى عصر العولمة هو حاضر متحول، نجم عن تغيرات أساسية لحقت ببنية المجتمع العالمى. دراسة هذه التغيرات وفهم منطقها الداخلى وتحديد آثارها السياسية والاقتصادية والثقافية أصبح ضرورة أساسية.

الواقع المتحول يثير قضايا جديدة لم تطرح من قبل، لعل أهمها على الإطلاق تغير طبيعة المجال العام. هذا المجال الذى كان يفصل بين المجال الخاص والدولة، وفيه تتم مناقشة المسائل الكبرى المتعلقة بالتطور الاجتماعى من خلال الإعلام والمتدييات والأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدنى.

وذلك لأنه نتيجة لظهور الفضاء المعلوماتى Cyber Space انتهت الفروق بين المجال الخاص والمجال العام!

ويشهد على ذلك أن العدد الأخير من مجلة الإكسبريس الفرنسية (عدد من ١١ - ١٧ أغسطس ٢٠١٠) يتصدر غلافها الموضوع الرئيس، وهو كيف يمكن فى مواجهة «جوجل» و«الفيس بوك» والهواتف المحمولة والكابلات «حماية الحياة الخاصة للبشر»؟

والسؤال هل هناك - فى ظل كل هذه العيون الإلكترونية - حياة خاصة للناس؟ قضايا متعددة يطرحها الحاضر المتحول، وأبرزها التفاعلات الكبرى التى تدور فى الفضاء المعلوماتى.

هذا هو الحاضر المتحول فى الغرب، أما فى المجتمع الغربى فقد استُخدمت الثورة الاتصالية لإنشاء قنوات دينية تنشر الفكر الخرافى، وتذيع التأويلات المنحرفة للآيات

المقدسة، وتشجع النقل ولا تستخدم العقل، مع أن شعار الحداثة الأوروبية كان هو
«العقل هو محك الحكم على الأشياء»!

وخلاصة ذلك، أن تعثر الوطن العربي في اجتياز اختبار الحداثة هو الذي تسبب في
ذبول ثقافة التخلف الراهنة!

القسم الرابع

إحياء فكر النهضة العربية

- ١ - إحياء فكر النهضة العربية
- ٢ - أسئلة النهضة
- ٣ - إشكالية النهضة
- ٤ - أوهام حرية التعبير وحقيقة التعصب الدينى!
- ٥ - المعضلة الديموقراطية والحركات السياسية العربية
- ٦ - التطرف الإيديولوجى وتعويق النمو الديموقراطى
- ٧ - تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف!
- ٨ - الفردوس المفقود والدولة المنشودة!
- ٩ - حوار تفاعلى عن الجماعات الإسلامية
- ١٠ - البحث عن رؤية استراتيجية عربية
- ١١ - الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية!
- ١٢ - تحولات المشروع القومى العربى
- ١٣ - كيف يُصنع القرار العربى؟
- ١٤ - عصر ما بعد الديموقراطية!
- ١٥ - البحث عن ثقافة الهوية الضائعة!

(١)

إحياء فكر النهضة العربية

لماذا تعثرت الحداثة العربية؟ وما الأسباب التي أدت إلى رفض قيم الحداثة الغربية بكل تجلياتها؟

لقد كانت الحداثة الغربية في جانبها الفكري تركز على أن العقل هو محك الحكم على الأشياء وليس النص الديني. أما جانبها السياسي فكانت تركز على الديمقراطية، بمعنى إقامة نظم سياسية تقوم على أساس تولى السلطة عبر انتخابات دورية نزيهة في سياق من احترام مبدأ تداول السلطة. ليس ذلك فقط ولكن التركيز على الليبرالية، بمعنى إطلاق حرية الفكر وحرية التعبير وحرية التنظيم بلا قيود. أما الحداثة الاقتصادية فركزت على إفساح المجال للحافز الفردي لكي ينطلق في مجال التنمية.

غير أن المجتمعات العربية رفضت الحداثة بقيمتها الأساسية، واتجهت إلى نوع من أنواع التحديث، بمعنى تطوير المجتمع العربي ونقله من إطار المجتمعات التقليدية إلى مجال المجتمعات الحديثة.

ومن هنا لكي نفهم الأزمة الراهنة في المجتمع العربي، طرحنا في المقال الماضي سؤالاً استراتيجياً هو هل لابد لنا من أن نسترجع مرة أخرى فكر مفكرى النهضة العربية الرواد حتى نعاود مسيرة الحداثة العربية المتعثرة؟

والواقع أن موضوع النهضة من الموضوعات المحورية التي دار حولها الجدل في الفكر العربى الحديث، وتُرد أهمية الموضوع إلى أن السؤال الجوهرى الذى أثاره الجيل الأول من مفكرى النهضة العربية هو لماذا التخلف الذى يسود المجتمع العربى وكيف نكتسب أسباب التقدم؟

لقد مثلت إشكالية التخلف والتقدم التحدى التاريخى للعرب.

وقد جابه العالم العربى التحدى التاريخى فى لحظتين حاسمتين فى تاريخ الأمم: لحظة المواجهة بين التخلف والتقدم الغربى الذى برز فى الغزو الاستعمارى للعالم العربى فى القرن التاسع عشر، ولحظة الصدام العنيف بعد استقلال الدول العربية فى الخمسينيات مع الغرب الاستعمارى ممثلاً بإسرائيل الصهيونية.

وترجع أهمية وخطورة التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى، إلى أن العرب ليسوا مثل بعض شعوب العالم الثالث فقراء فى التاريخ الحضارى، بل إن وراءهم تراثاً خصباً بالغ العمق والثراء. وكانت الحضارة العربية الإسلامية ومازالت من الحضارات العالمية الكبرى، التى أثرت على التفكير الإنسانى، ومنحته - فى عهود ازدهارها - الأسلوب العلمى، وأغدقت عليه من فيض فكرها الإنسانى الشامل. ومن هنا كانت لحظة مواجهة الحقيقة، واكتشاف عمق التخلف، قاسية ومؤلمة. ولعل لحظة المواجهة بين العالم العربى والغرب، تتمثل أكثر مما تتمثل فى اللقاء العاصف الذى تم بين المجتمع المصرى المتخلف والحملة الفرنسية بقيادة نابليون. جاء نابليون إلى مصر مسلحاً ليس فقط بالمدافع والبنادق الحديثة التى كشفت عن التقدم الغربى التكنولوجى، إذا ما قورنت بسيف الممالك المذهبة، ولكنه جاء معه بفريق متكامل من العلماء المتخصصين فى كافة الفروع العلمية، وبصحبتهم مجموعة من المعامل، وكذلك مطبعة. فكان الحملة الفرنسية بما ضمته بين صفوفها كانت إعلاناً بارزاً عن الغرب: التقدم التكنولوجى ممثلاً فى السلاح الحديث، الفكر العلمى ممثلاً فى فريق العلماء، والمطبعة رمزاً للفكر وأهمية إذاعته ونشره بين الناس. ولم يضيع علماء الحملة الفرنسية وقتهم، فقد قاموا بعملية مسح شاملة للمجتمع المصرى بجوانبه المادية والفكرية، كان حصادها العمل الموسوعى الشهير «وصف مصر» الذى خرج فى عدة مجلدات.

إن المواجهة بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصري رغم قصرها، إلا أنها كانت بمثابة الشرارة التي أطلقت عنان الفكر العربى الحديث، ذلك أنه بعد الاحتكاك المباشر، والرؤية العيانية للغرب المتقدم مثلاً في الحملة الفرنسية، أثرت التساؤلات حول ما هى أسباب التخلف العربى وكيف يمكن أن نكتسب أسباب التقدم الغربى؟

هذه هى الإشكالية الرئيسة التى تصدى لها رائد الفكر العربى الحديث الشيخ رفاع الطهطاوى، الذى أرسله والى مصر محمد على إلى باريس مع بعثة علمية مصرية، وعاد ليكتب عن تجربته الغنية كتابه المعروف (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، الذى سجل فيه بالتفصيل ملاحظاته الثابتة عن المجتمع الفرنسى، وتعقيباته الذكية على النظريات السياسية والاقتصادية والفكرية التى كانت تموج بها أوروبا في هذا العهد.

ولا نريد أن ندخل هنا في الجدل الذى يدور في الوقت الراهن بين المؤرخين، حول ما إذا كانت الحملة الفرنسية هى التى وضعت العالم العربى على طريق العصرية والتحديث، أم أنها كانت هى بذاتها التى أجهضت عملية تطور تحديثى بطيء وتدرجى وأصيل كان يأخذ مجراه في بنية المجتمع العربى. ونقنع بالإشارة إلى أن جمهرة المؤرخين العرب ظلوا إلى وقت قريب من أنصار النظرية الأولى، إلى أن ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب من أبرزهم المؤرخ التونسى «بشير تلى»، والباحث المغربى «محمد عزيز الإحبابى»، وبعض المؤرخين الأجانب من أبرزهم المؤرخ الأمريكى «بيتر جران» مؤلف «الجدور الإسلامية للرأسمالية». لقد ذهبت هذه المجموعة الثانية من المؤرخين إلى أن حركة الإحياء كانت تأخذ مجراها في بنية المجتمع العربى، في أواخر القرن الثامن عشر، ويضربون مثلاً لها «الحركة الوهابية» التى أنشأها فى السعودية محمد بن عبد الوهاب. كما يؤكد «بيتر جران» من خلال تحليل متعمق لبنية المجتمع المصرى الاقتصادية والفكرية، أنه نشأ في مصر - نشأة محلية خالصة - ضرب من ضروب الرأسمالية التجارية، أثر على الإبداع العقلى والإنتاج الفكرى، الذى ظهرت بوادره في حركة تجديد فكرية في الأزهر، قادها الشيخان «الزبيدى» و«حسن العطار».

لن يتسع لنا المقام لكى نخوض في تفاصيل هذا الخلاف، ونفحص نقدياً حجج كل فريق. ولكن ثمة حقيقة لا خلاف بشأنها، هى أن التساؤلات عن أسباب التخلف

وطرق التقدم، ظهرت وازدادت حدتها بعد المواجهة مع الغرب، الذى طرح تحديًا حقيقيًا على العرب، هو تحدى العصرية والحداثة والخروج من دائرة التخلف.

لقد أدى الإحساس بالتحدى إلى بداية ما يطلق عليه الباحثون «اليقظة العربية»، ليشيروا بذلك إلى بدء عملية «التحديث» فى المجتمع العربى، التى جاءت فى حقيقة أمرها كما يقرر «هشام شرابى» فى كتابه «المثقفون العرب والغرب» نتيجة «للتحدى الذى فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والنفسى».

وقد طرح المفكرون العرب عديدًا من الأسئلة حاولوا - كل بحسب ميوله الإيديولوجية وتصوراته الفكرية وانتماءاته الطبقية والسياسية - أن يجيب عنها. ويوجز المفكر المغربى الكبير «عبد الله العروى» هذه الأسئلة فى أربع مشكلات رئيسة:

١ - مشكلة الأصالة:

ويعنى بها مشكلة تحديد الهوية أو تعريف الذات. وأهمية هذه المشكلة أنها تضع «الأننا» فى مواجهة الآخر. الأننا هنا هو «العرب»، لكى نحدد هويتهم لابد من تحديد علاقاتهم وتشابهاتهم واختلافاتهم مع «الآخر» الذى هو بكل بساطة «الغرب»، الذى فرض التحدى التاريخى على العرب.

وليس من قبيل المبالغة القول أن الفكر العربى الحديث عبارة عن حوار موصول مع الفكر الغربى، وهو حوار حافل بالشد والجذب، بالرفض والقبول، بالتمجيد والهجاء. وليس هناك مفكر عربى واحد أفلت من شبكة هذا الحوار.

٢ - مشكلة الاستمرار:

ويعنى بها علاقة العرب بماضيهم. بعبارة أخرى، ما المعانى والدلالات التى نعطيها نحن العرب للتاريخ العربى الطويل المزدهم بالنجاحات والإخفاقات على السواء. إن مشكلة نوعية إدراك العرب لتاريخهم بالغة الأهمية. وذلك لأنه نظرًا لثراء هذا التاريخ وخصوبته، قد يكون هذا فى حد ذاته معوقًا للتقدم!

ويفرق هنا الأستاذ الجليل «قسطنطين زريق» بين «التاريخ - العبء» و«التاريخ - الحافز». ويقصد بذلك أنه نظرًا لكون تاريخ بعض الشعوب يحفل بأبجاد ماضية، قد

يصبح ذلك في حد ذاته عبئاً تنوء به هذه الشعوب، وقد يُقْعِدُها عن العمل الدءوب للخلاص من التخلف والانطلاق في آفاق التقدم.

إن مشكلة الاستمرارية لا بد أن تأتي مباشرة بعد مشكلة الأصالة، ذلك لأن الماضي عادة ما يعبأ لكى يعطى للذات القومية اتساقاً، ويمنحها الثقة في المستقبل. والمنطق البسيط هنا، هو أنه ما دمنا قد استطعنا أن نتجز حضارياً في الماضي، فما الذى يمنع أن نواصل الإبداع الحضارى في الحاضر؟

٣ - مشكلة المنهج الفكرى العام:

ونقصد بذلك الوسائل التى سيتبعها العرب لكى يكتسبوا المعرفة، ولكى يمارسوا الفعل. بعبارة أخرى، هل سنقبل قواعد التفكير الحديثة التى صاغها العقل الغربى، باعتباره مثلاً للعقل العالمى - إن صح التعبير - أم أن لدينا عقلاً عربياً متفرداً له منهجيته الخاصة فى النظر للطبيعة والكون والإنسان؟

٤ - مشكلة أدوات التعبير:

والتساؤل هنا يدور حول أنسب أدوات التعبير التى تتيح للعرب أن يعبروا بواسطتها عن مرحلة تطورهم الراهنة.

هذه هى المشكلات الرئيسة التى شغلت أذهان المفكرين العرب من كافة الاتجاهات منذ بداية عصر « النهضة العربية ». غير أن هذه المشكلات كانت أشبه بمحاولة وضع « قواعد منهج عربى حديث » للتفكير العصرى فى شئون المجتمع وطرق تحديثه. وهذا المنهج العربى الحديث حاول المفكرون العرب - من خلال استخدامه - طرح مجموعة من القضايا الكبرى، لعل فى مقدمتها قضية الاستقلال القومى للعالم العربى، ومنحه وضعه المتميز فى العالم المعاصر، ومن هنا طرحت الفكرة القومية العربية بكافة اتجاهاتها.

ولكن بالإضافة إلى هذا الاهتمام الفكرى والنضالى باستخلاص العالم العربى من براثن الهيمنة الغربية، طرحت قضايا أساسية خاصة بتطوير المجتمع العربى ذاته، ولعلنا لا نعدو الصواب، لو قلنا إن هذه القضايا تمثلت فى ثلاث:

- السعى إلى الأصالة من خلال الحديث عن الإسلام وقدرته على التجدد لكي يتلاءم مع الفكر الحديث، ومع العالم العربى.

- السعى إلى الحرية من خلال الحديث عن أهمية تطبيق النظام الديمقراطى، الذى يكفل المساواة بين المواطنين فى ظل سيادة القانون.

- السعى إلى التحديث من خلال تأكيد الدور الحاسم لاقتباس التكنولوجيا الغربية وإقامة حركة شاملة للتصنيع.

الأصالة، والحرية، والتحديث، كانت هى إذاً المشكلات الكبرى التى شغلت المفكرين العرب، وهم بصدد تشخيص أسباب تخلف المجتمع العربى، ورسم وسائل التقدم. وإذا كانت هذه هى القضايا التى حفل بها الفكر العربى الحديث فى مرحلة النهضة الأولى التى امتدت منذ الهيمنة الغربية على العالم العربى حتى الاستقلال، فإنه من المهم أن نتساءل عن مصير الحلول التى اقترحت لهذه المشكلات فى مرحلة النهضة الثانية بعد الاستقلال وحتى الوقت الراهن.

ولكن ذلك يدعونا أولاً إلى الحديث عن مشكلات النهضة العربية الأولى، حتى نرسم حدود ومعالج التحدى التاريخى الذى فرض على العالم العربى، سعياً وراء الفهم المتعمق للتفاعلات التى تجرى فى الحاضر وأثرها على المستقبل.

(٢)

أسئلة النهضة

هناك مقولة يرددنها بعض مؤرخي الفكر العربي الحديث، وهي أن مسيرة فكر النهضة قطعها نشوب الانقلابات والثورات في العالم العربي في الخمسينيات من القرن الماضي. فكأن مَقْدِم الثورة مثل قطعة تاريخية، لو استخدمنا هذا المفهوم الذائع في الدراسات المعرفية.

إلى أي حد تُصَدِّق هذه المقولة؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا رسمنا الخريطة المعرفية لخطاب النهضة، ونعنى المنطلقات الفكرية والممارسات العملية معاً.

ويمكن القول أن الفيلسوف المغربي الراحل «محمد عابد الجابري» هو الذي رسم الخريطة المعرفية للعقل العربي في سلسلة كتبه الرائدة عن «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي»، و«العقل الأخلاقي العربي».

أحدث الجابري ثورة فكرية في الفكر العربي المعاصر، وأثارت مقولاته ونظرياته مناقشات بالغة الخصوبة، لأن بعض المفكرين العرب وافقوا عليها واعتبروها منتجة في الفهم العميق لآليات التفكير العربي، في حين عارضها آخرون، وانتقدوها باعتبارها تمثل تعميمات جارفة يعوزها الدليل.

مضت حقبة الاهتمام بالعقل العربى، ولكن برزت حديثاً اتهامات من قبل مفكرين عرب فى الشرق والمغرب والخليج على حد سواء بالنهضة.

وهذه الاتهامات لم تتوقف فقط عند النشأة التاريخية لفكر النهضة والذى انطلق فى مواجهة التحدى الغربى السياسى والثقافى، ولكن اتسعت دائرتها لتركز على خطابات النهضة المتعددة فى سياق من النقد المعرفى العميق لها. ليس ذلك فقط ولكن بتطبيق مفاهيم ونظريات «علم اجتماع المعرفة» الذى يركز على إسناد المعرفة إلى المجتمع بأنساقه المتعددة السياسية والاقتصادية والفكرية، فى محاولة لتحديد الجماعات الاجتماعية التى يعبر عنها المفكرون المختلفون.

وانطلاق البحث هنا يجد منطقته فى المقولة الرئيسة السائدة فى علم اجتماع المعرفة، والتى تقول إن كل كاتب أو مفكر إنما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن جماعة اجتماعية ما. ومن ثمَّ فمهمة الباحث فى «سوسيولوجيا المعرفة» هى «إسناد» الخطابات التى يتجهها المفكرون إلى الجماعات الاجتماعية التى يعبرون عنها.

وحتى لا يكون حديثنا على سبيل التجريد، لو أخذنا الأنماط الأساسية الثلاثة لخطاب النهضة، ونعنى خطاب الإصلاح الدينى للشيخ محمد عبده، والخطاب الليبرالى للفيلسوف المصرى أحمد لطفى السيد، والخطاب الداعى إلى تبنى التصنيع والتكنولوجيا الغربية للكاتب الاشتراكى المصرى سلامة موسى - لاكتشفنا أن كلاً منهم كان يعبر عن جماعة اجتماعية محددة لها مواصفات وملامح محددة تميزها عن غيرها من الجماعات.

فالشيخ محمد عبده على سبيل المثال كان يخاطب جمهرة المسلمين التواقين لتحديث الإسلام فى مواجهة التحدى العربى، بل إنه تجاوزهم فى الواقع لكى يخاطب الجمهور العام بكل فئاته، لكى يقنعه بأن الإسلام يصلح أن يكون نموذجاً حضارياً يوجه القيم والسلوك، بدلاً من احتذاء النموذج الغربى الحضارى.

أما أحمد لطفى السيد فقد كان يعبر فى الواقع عن تطلعات جماهير متعددة تأثرت - نتيجة لأسباب شتى - بالحدائث الغربية، وعلى وجه الخصوص بالحدائث السياسية والتى تركز فى الخلاص من الحكم الشمولى والسلطوى، وتأسيس النظام الديموقراطى

بكل ما يتضمنه هذا النظام من حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم والانتخابات الدورية التزيمية، سواء كانت برلمانية أو رئاسية، وذلك في النظم الجمهورية، بالإضافة إلى ملمح ديموقراطي هام هو تداول السلطة.

وإذا نظرنا إلى سلامة موسى والذي كانت ميوله اشتراكية، فقد كان يعبر عن جماهير تأثرت بالفكر الشيوعي والفكر الاشتراكي. وهذه الجماهير كانت تريد أن تقطع مع التراث وتلتحق بركب الثورة الصناعية والتكنولوجية الغربية.

غير أن تطبيق منهج «سوسيولوجيا المعرفة» بالطريقة التي أوجزنا الحديث عنها، يتطلب أولاً رسم خريطة معرفية لفكر النهضة لتحديد سماته وملامحه الأساسية، بالإضافة إلى التمييز الدقيق بين خطابات المتعددة، لدراسة مقولاتها الرئيسية وبنيتها الداخلية ووظائفها المبتغاة، قبل الحديث عن مآلها التاريخي، ونقصد ماذا حدث لكل خطاب في مجال التطبيق.

وبالرغم من تعدد الكتابات العربية مؤخرًا في موضوع فكر النهضة، إلا أننا لا نعدو الحقيقة لو أكدنا أنه يقف في مقدمة الإبداع الفكري المعاصر فيما يتعلق برسم الخريطة المعرفية لفكر النهضة، الإنتاج الأصيل للدكتور عبد الإله بلقزيز أستاذ الفلسفة بجامعة الحسن الثاني بالمغرب.

عبد الله بلقزيز فيلسوف مغربي غزير الإنتاج، أنتج فيما يتعلق بموضوع النهضة كتابين على أعلى درجة من الأهمية. الكتاب الأول عنوانه «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، والكتاب الثاني «من النهضة إلى الحداثة» (نفس الناشر، ٢٠٠٩).

ويمكن القول أن الخريطة المعرفية التي رسمها بلقزيز لفكر النهضة فريدة من نوعها، وذلك لأنه طبق في تحديد ملامحها وتعيين سماتها المناهج الإستمولوجية (المعرفية) الحديثة، وأدوات تحليل الخطاب، وفق منهج نقدي حداثي صارم. واستطاع بذلك ليس تحديد مقدمات هذا الفكر فقط، ولكن بيان البنية الداخلية لكل خطاب من خطابات النهضة، وطرائق تفاعله مع باقي الخطابات الأخرى، وذلك في ضوء معايير الحداثة المتفق عليها.

والواقع أن المراجعة النقدية لفكر النهضة يقتضى - كما ذكرنا من قبل - التركيز على المشكلات الأربع التى سبق أن حددها عبد الله العروى.

وهى مشكلة الأصالة، ومشكلة الاستمرار، ومشكلة المنهج الفكرى العام، وأخيرًا مشكلة أدوات التعبير.

وقد حرص عبد الله بلقزيز فى الخريطة المعرفية التى رسمها لفكر النهضة أن يعالج بطريقة كل مشكلة من هذه المشكلات الأساسية.

والواقع أن مشكلة الأصالة أو تحديد الهوية العربية أو تعريف الذات، أثيرت بشأنها المناقشات المتعمقة من بداية النهضة العربية، بحكم الصدام العنيف بين العالم العربى والغرب وما مثله من تحديات جسيمة للوجود العربى ذاته.

وحتى بعد حصول الدول العربية على الاستقلال ونهاية عصر الاستعمار التقليدى، فقد ظل مبحث البحث عن الأصالة مستمرًا وخصوصًا بعد محاولة الدول الغربية العظمى التى سبق أن استعمرت أو احتلت بعض بلدان العالم العربى، الاحتفاظ بنفوذها وفرض هيمنتها السياسية والثقافية على العالم العربى.

غير أنه يمكن القول أن الولايات المتحدة الأمريكية التى ورثت نفوذ بريطانيا وفرنسا فى العالم العربى أصبحت ثقافتها هى السائدة، ومن هنا نشأت مقولات التغريب الثقافى العربى والبعد عن الأصالة.

ويمكن القول أن مبحث الأصالة تجدد بعد أحداث ٩ / ١١ الإرهابية التى هاجمت مراكز القوة الأمريكية، بعدما شنت الدوائر السياسية والثقافية الأمريكية حربًا على الإسلام والمسلمين.

بل إن البحث عن الأصالة قد طال المفكرين الأمريكين وفى مقدمتهم «صمويل هنتنجتون» صاحب نظرية صراع الحضارات الشهيرة، والذى نشر كتابًا يستحق التأمل عنوانه «من نحن؟ المناظرة الكبرى حول أمريكا» (انظر الترجمة العربية للكتاب، لأحمد مختار الجمال، مراجعة وتقديم السيد أمين شلبى، منشورات المعهد القومى للترجمة، ٢٠٠٩).

أما مشكلات الاستمرار أى علاقة العرب بياضهم ومشكلة المنهج الفكرى العام،
وأخيرًا مشكلة أدوات التعبير، فهى تحتاج فى الواقع إلى مناقشات مستفيضة.

(٣)

إشكالية النهضة

لا يكفى فى مجال تشخيص التخلف العربى القيام بمسح عام للأسباب الداخلية والخارجية، بل لابد من إجراء دراسات متعمقة لا تكتفى بأن تلمس سطوح الظاهر، وإنما تتعمق نشأتها وتطوراتها عبر الزمن.

وقد حاول عدد من الكُتَّاب العرب معالجة إشكالية النهضة متبنين فى ذلك مناهج متنوعة، ومركزين على جوانب متعددة.

ومن بين الكتب الهامة التى تعرضت للموضوع كتاب «محنى الدين صبحى» الذى نشر عام ١٩٩٧ عن دار نشر رياض الرئيس فى بيروت، وعنوانه «الأمة المشلولة»، وكان الهدف منه تشريح الانحطاط العربى.

وأصدر نفس المؤلف كتاباً آخر يكاد أن يكون الجزء الثانى لكتابه الأول بعنوان «عرب اليوم: صناعة الأوهام القومية».

وفى نفس السياق نشر الدكتور «ماهر الشريف» كتاباً هاماً عنوانه «رهانات النهضة فى الفكر العربى» نشرته دار المدى عام ٢٠٠٠، وهو يتضمن دراسات عميقة عن خطاب النهضة. وأصدر الدكتور «حامد خليل»، كتابه عن «الحوار والصدام فى الثقافة العربية المعاصرة»، عن دار المدى عام ٢٠٠١.

ولو طالعنا كتاب «ماهر الشريف» عن رهانات النهضة لوجدناه يصدره بمقدمة مهمة عن «النهضة والتنوير وتجدد الاهتمام بهما». وترجع أهميتها إلى أنه استطاع في صفحات محدودة أن يثير أهم الإشكاليات التي طرحتها النهضة، وأن يتعقب مسارها، وأن يتأمل أسباب فشلها في النهاية، من خلال اقتباسات موفقة من عدد من المفكرين العرب الذين انشغلوا كل بطريقته في ممارسة النقد الذاتى العربى.

ويبدأ السؤال الرئيس: متى ظهرت إشكالية النهضة العربية؟ ونعرف سلفاً الخلاف الشديد بين المؤرخين والعلماء الاجتماعيين فيما يتعلق بتحديد اللحظة التاريخية - إن صح التعبير - التى بدأت فيها شرارة النهضة العربية. رأى السائد كان إلى زمن قريب أن هذه اللحظة تتمثل أساساً فى احتكاك المجتمع المصرى المملوكى المتخلف بالحضارة العربية، فى الصراع الدامى الذى تم بين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون والمجتمع المصرى.

النظرية التقليدية تقول: إن الحملة كانت أشبه بالحجر الثقيل الذى حرك بحيرة الركود المملوكية، وكانت أشبه بالمقدمة التى تلقفها من بعد «محمد على»، لكى يؤسس مصر الحديثة بناء على مشروع حضارى كامل، مازال محل خلافات بين المؤرخين فى تقويمه.

غير أن النظرية التقليدية تحدتها نظرية راديكالية صاغها باقتدار المؤرخ الأمريكى الماركسى «بيتر جران»، فى كتابه الشهير «الجذور الإسلامية للرأسمالية»، الذى ذهب فيه - من خلال دراسة مصر فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، إلى أن الحملة على عكس ما يقال - أجهضت نهضة وطنية مصرية خالصة، تجلت أساساً فى نمو ملحوظ للرأسمالية التجارية، رافقه تطور فكري فى دراسات اللغة والأدب والفقه.

ولا يدخل ماهر الشريف فى هذا الجدل المهم من أجل حسمه لأنه يؤثر تأثيراً واضحاً على نشأة ومسار النهضة، ولكنه يقرر أن إشكالية النهضة العربية ظهرت فى مطلع القرن التاسع عشر «بعد أن بدأ العرب والمسلمون يمتلكون الوعى بتخلفهم، ويدركون حاجتهم للنهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط».

وفى رأيه أن الاحتكاك المباشر بالغرب لعب دوراً رئيساً فى ظهور هذه الإشكالية التى صار يتبلور حولها فكر عربى، ويرى عدد من الباحثين أن حقل هذا الفكر قد امتد

إلى الحرب العالمية الأولى، في حين ينظر آخرون إلى «طه حسين» في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام ١٩٣٨، باعتباره آخر المعبرين عن هذا الفكر.

كان السؤال الرئيس المطروح: لماذا تخلف العرب والمسلمون وكيف ينهضون؟ للإجابة عن هذا السؤال توزع مفكرو النهضة - كما يقرر «ماهر الشريف» - على تيارين رئيسين: تيار الإصلاح الديني من جهة، وتيار ليبرالي غلب عليه إلى حد كبير الطابع العلماني من جهة ثانية. غير أن «ماهر الشريف» يسوق ملاحظة على قدر كبير من الأهمية، مفادها أنه قد جمعت بين هذين التيارين - على الرغم من اختلاف المنطلقات - قواسم مشتركة عديدة. في مقدمة هذه القواسم المشتركة الاقتناع بأهمية العلم وضرورة الاستناد إلى العقلانية، والقاسم المشترك الثاني هو الدعوة إلى الانفتاح على العالم والاقتباس المشروط عن الغرب. والقاسم المشترك الثالث هو تبني مبادئ الحرية والعدل والمساواة وسلطان القانون، والاقتناع بأن الإصلاح أو التغيير أو التحديث، يجب أن يتم عن طريق التدرج لا عن طريق الطفرة، وألا يكون فوقيًا، بل أن تكون له صفة مجتمعية شاملة، بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة وقضايا اللغة والتربية والتعليم، وطرائق حياة الناس وأخلاقهم.

وإذا تأملنا في هذه القواسم المشتركة بين التيار الديني الإصلاحى والتيار الليبرالي، لأدركنا على الفور أن أنصار التيارين قد قبلوا في الواقع نموذج مشروع الحداثة الغربى، كمشروع حضارى قابل للاحتذاء. ألم يقم هذا المشروع - كما يؤكد ذلك عالم الاجتماع الإنجليزى الشهير أنتونى جيدنجز فى كتابه المهم "نتائج الحداثة" - على الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبنى مفهوم وضعى فى ممارسة العلم الاجتماعى، وبناء مجتمع مدنى حى يتوسط الفضاء السياسى بين الفرد والدولة؟

غير أن «ماهر الشريف» يقرر فى ملاحظة مهمة أن النهضة كإشكالية اختفت تدريجياً من ساحة الفكر العربى لتحل محلها إشكالية الثورة. وربما كان فى هذا التحول التاريخى - الذى له أسباب جد متعددة - جذر من جذور التخلف العربى الراهن!

ذلك لأن الثورة كما تجسدت فى الخمسينيات فى نظم سياسية، وسواء كانت ناصرية أو بعثية، خيبت الآمال فى الواقع فى تحقيق الوعود العظمى للنهضة العربية الأولى، وأهمها حرية الوطن، والمواطن، تأسيس الدستور كوثيقة أساسية تحدد العلاقات بين

السلطات، وتقرر حقوق المواطن وواجباته، والنهوض الحضارى العام فى مجالات التعليم والاقتصاد والثقافة، فى قضاء يتسم بالحرية، ولا تمارس فيه الدولة القهر ضد المواطنين.

وفى محاولته تشخيص أسباب فشل الثورة التى حاولت - على أنقاض مشروع النهضة - أن تقود مسيرة التحديث العربى، يعتمد ماهر الشريف على ثلاثة كتاب مصريين، هم: إسماعيل صبرى عبد الله، وبهاء طاهر، وجابر عصفور.

بالنسبة لإسماعيل صبرى عبد الله الذى نشر مقالاً مهماً فى مجلة «المستقبل العربى» عام ١٩٩٢ عنوانه «نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات»، يقرر أن النهضة العربية الأولى قام بها الناس وليس الحكومات. وكان من سماتها أيضاً ظهور مفكرين كبار جمعوا بين الثقافتين التراثية والمعاصرة. غير أنه - كما يقرر - من المؤسف أنه بعد الحصول على الاستقلال السياسى انشغل السياسيون بالصراع على السلطة. وأساساً بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. كما انشغل المثقفون بالتأثير على السلطة كتأثير مباشر؛ متخطين ضرورة التأثير فى الناس وتكوين الرأى العام.

أما «بهاء طاهر» فى كتابه «أبناء رفاة: الثقافة والحرية» الصادر عام ١٩٩٣، فهو يُرجع سبب الانتكاسة إلى ما يسميه بظاهرة «التراجع الثقافى» وظهور «المثقف الموظف» على حساب «المثقف المفكر»، وهو هذا المثقف الذى يتولى تجميل أفكار القيادة السياسية والترويج لها، لا ذلك الذى يعارضها أو يقوّمها.

وأخيراً يرى «جابر عصفور» فى كتابه «هوامش على دفتر التنوير» الصادر فى عام ١٩٩٤، أن أجيال التنوير المتلاحقة واصلت جهودها منذ بداية عصر النهضة حتى نهاية الأربعينيات، حيث بدأت محنة التنوير ودخل فى عصر الانحسار بالتوازي مع قيام «الدولة السلطوية». غير أن «ماهر الشريف» يختلف مع «جابر عصفور» فى مسألة انحسار الروح التى سادت عصر النهضة، وهو يردّها إلى العشرينيات، حيث حدثت - كما يقول - قطيعة فكرية بين التسامح والانفتاح، والحرية والتعددية، والاقتناع بنسبة الحقيقة وبأهمية التفاعل الحضارى، والتى كانت كلها سمات المناخ الثقافى النهضوى، لتسود اتجاهات أخرى تميزت بالتعصب والانغلاق والواحدية والتشبث بالحقيقة المطلقة والتشكك إزاء الآخر، وكان ذلك بداية انتكاسة التنوير.

وفي تقديرنا أن هذا الخلاف لا يمكن حسمه إلا بالتحليل الدقيق للخطاب الفكري من العشرينيات حتى الوقت الراهن، حتى نرصد مؤشرات «القطيعة الفكرية» التي يشير إليها «ماهر الشريف» لو كانت قد حدثت فعلاً، بالإضافة إلى تحديد الرموز الفكرية للتيارات الانغلاقية الفكرية.

وأيًا ما كان الأمر، فيبدو أن هناك إجماعًا بين عدد يتكاثر من الباحثين والمفكرين، حول أن عصر الثورة العربية -حتى ولو لم يصرحوا بذلك بوضوح - كان أشبه بوضع التاريخ العربي بين قوسين، تم فيه تجميد مكتسبات عصر النهضة العربية، في مناخ زاعق حفل بالشعارات البراقة. غير أن الحصيلة التاريخية النهائية تكشف في الواقع عن فشل ذريع في توجيه مسيرة التحديث التي حلت بشكل غوغائي محل مسيرة الحداثة، التي كانت تهدف في التحليل النهائي إلى تحرير المواطن من كل القيود، لكي يعيش كريماً في وطن حر مستقل.

من هنا أهمية أن نستعيد فكر النهضة العربية، لكي نحدد مقولاته الرئيسة عبر ممثليه من رواد الفكر العربي الحديث.

(٤)

أوهام حرية التعبير وحقيقة التعصب الديني!

هناك إجماع بين مؤرخي الفكر الغربي على أن الظاهرة المحورية التي كانت أساس تقدم المجتمعات الصناعية الغربية هي الحداثة.

وهناك خلط شائع في الخطاب العربي المعاصر بين الحداثة Modernity والتحديث Modernization.

التحديث هو عملية اجتماعية من شأنها نقل المجتمع التقليدي كالمجتمع الزراعي إلى مجتمع حديث كالمجتمع الصناعي، وذلك باستخدام الآليات والتقنيات التي طبقتها المجتمعات الأوروبية في انتقالها من عصر الزراعة إلى عصر الصناعة.

أما الحداثة فهي مشروع حضاري متكامل متعدد الأبعاد. ذلك أنه ليست هناك حداثة واحدة بل "حداثات متعددة" ! وقد وُفّق الفيلسوف المغربي الشاب الدكتور محمد الشيخ في كتابه "رهانات الحداثة" (بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧) الذي لعله أهم كتاب صدر عن الحداثة في التمييز بين "الحداثة الاقتصادية"، وأبرز مفكريها هم آدم سميث ودافيد ريكاردو وجون باتست سي وتوماس مالتوس، و"الحداثة الاجتماعية" وأبرز ممثليها سان سيمون وأوجست كونت وإميل دوركايم وجورج زيميل، و"الحداثة السياسية" وأبرز ممثليها ماكيافيل وتوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو وأليكس توكفيل، و"الحداثة العلمية" وممثلوها علماء بارزون مثل كوبرنيكوس،

وجاليليو جاليلي، ويوهان كبلر وإسحاق نيوتن، وأخيرًا "الحدائث الفنية" وممثلوها الشاعر الشهير شارل بودلير وستيفان مالارميه ورامبو ومارسيل بروست.

وبذلك يمكن القول أن ثمة حدائث متعددة. غير أنها تقوم جميعًا على ثلاثة مفاهيم رئيسة، هي العقلانية، والفردية، والحرية.

وليس هناك مجال للتفصيل لذلك نقنع - لأغراض مقالنا - بالتركيز على مفهوم ومجالات الحرية.

ويلفت "محمد الشيخ" نظرنا إلى ملاحظة هامة هي العلاقة الوثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، بحيث أنه لا يمكن النظر إلى كل مفهوم على استقلال. وهو يقول في عبارة جامعة إنه "لا حرية بلا ذات مستقلة وبلا تعقل، كما أن الشأن في مبدأ العقلانية أن لا إعمال للعقل بلا ارتباط بذات الإنسان العاقل وانشداد إلى الحرية وما كانت الذاتية حمقاء خرقاء، وإنما الذاتية ما شهد لها العقل وأيدتها الحرية".

تبدو أهمية هذه العبارة في كونها تفند دعاوى أنصار التعصب الديني من الكتاب والفنانين والمثقفين ورجال الدين الغربيين، الذين يشنون على الإسلام والمسلمين حربًا شعواء باسم ممارسة حرية التعبير!

ومما لا شك فيه أنه من أهم منجزات الحدائث الغربية هو مبدأ الحرية، والذي يتضمن حرية التفكير بعد عهود طويلة عانت فيها الإنسانية القهر السياسي والديني والذي وضع قيودًا عديدة على هذه الحرية، وكذلك حرية التعبير التي ضمنتها دساتير الدول الحديثة، والتي أزالَت عقبات الرقابة على نشر الأفكار وترويجها والدعوة إليها.

ونحن نعرف من قراءتنا لتاريخ المجتمعات الغربية أن هذه الحريات، ونعني حرية التفكير وحرية التعبير، صودرت عديدًا من المرات في عصور الاستبداد الحديث الذي ساد المجتمعات الغربية، وأبرزها على الإطلاق صعود النازية والفاشية والشيوعية، ومصادرة هذه الإيديولوجيات السياسية المتطرفة لكل ضروب الحرية!

بل إنه في مجتمع ديمقراطي كالمجتمع الأمريكي أصيبت الحرية في مقتل في عصر السيناتور "ماكارتشي" الذي قاد حملة ضارية لتصفية المثقفين والفنانين اليساريين، وقد

أُطلق على هذا الاتجاه القاشى "المكارثية"، واعتُبرت حقبة استثنائية في التاريخ الأمريكى أنتجها الخوف المرضى من انتشار الشيوعية وغزوها لقلاع العالم الرأسمالية!

غير أنه بعد نهاية هذه العصور الاستبدادية الحديثة وخصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية التى انتهت عام ١٩٤٥، أصبح مبدأ الحرية مبدأ مقدسًا فى كل الديمقراطيات المعاصرة. وهكذا أعيد الاعتبار لمبادئ حرية التفكير وحرية التعبير وحرية التنظيم.

غير أنه يبقى السؤال الأساسى هل حرية التعبير التى يقدمها الغرب ويعتبرها أحد أسس التقدم بل أحد معايير الحكم على تخلف أو تقدم المجتمعات النامية على وجه الخصوص، تطبق بصورة منهجية وفى كل الحالات بدون تمييز على أساس الجنس أو الدين أو الثقافة أو أن هناك ازدواجية فى المعايير؟

لو استعرضنا ممارسة حرية التعبير فى المجتمعات الغربية وخصوصًا فى فرنسا بلد الحريات، وفى ألمانيا التى تحررت من عبء التراث النازى، لوجدنا أن اللوى الصهيونى فى كل من البلدين قد صادر مبدأ حرية التعبير!

لأن هذا اللوى الصهيونى استطاع أن يجعل الحكومة الفرنسية تصدر تشريعًا يعاقب جنائيًا كل من يشكك فى الهولوكست (المحرقة اليهودية) أو يقلل من عدد ضحاياها!

وهكذا حوكم باحث فرنسى قدم رسالة دكتوراه حول الموضوع، لأنه فند بعض الأساطير التى حاكها اليهود عن المحرقة، وصدر بحقه حكم جنائى مما يناقض مبدأين أساسيين من مبادئ الحداثة الغربية، وهما حرية التعبير والحرية الأكاديمية!

ونفس القيود على حرية التفكير فيما يتعلق بالتاريخ اليهودى فُرضت فى ألمانيا وفى عديد من البلاد الأوروبية الأخرى.

فأين هو احترام حرية التفكير وحرية التعبير التى تتشدد بها البلاد الغربية وترفعها سيفًا فى مواجهة الدول النامية الشمولية والسلطوية!

والسؤال الثانى هل حرية التعبير مطلقة، بحيث يجوز لصاحب الخطاب أيًا كان فكريًا أو أدبيًا أو فنيًا أن يتناول بالتجريح والسخرية المقدسات الدينية للشعوب غير الأوروبية والتى لا تدين بالمسيحية؟

هكذا زعمت الحكومة الدانمركية حين رفضت - باسم حرية التعبير - مساءلة الرسام الدانمركي الذي نشر رسوماً مسيئة للرسول محمد عليه الصلاة والسلام! وقد أيدت هذا الاتجاه عديد من الدول الأوروبية التي - جهلاً وعناداً وغروراً - أعادت نشر هذه الرسوم المسيئة للإسلام والمسلمين.

غير أن التعصب الديني الأعمى والعداء للإسلام أدى بالسيدة "ميركل" مستشارة ألمانيا، إلى أن تقيم حفلاً في برلين لتكرم الرسام الدانمركي تحية له باعتباره من أبطال حرية التعبير!

ما هذا النفاق الغربي المفضوح، وما هذه الجريمة العنصرية التي ارتكبت باسم الشعب الألماني، وهذا الشعب برىء من سياسيه الذين خضعوا بصورة مُهينة للابتزاز الصهيوني؟

وإذا أضفنا إلى ذلك حادثة هذا القس الأمريكي الأحق الذي دعا ليوم يتم فيه حرق القرآن، وما أدى إليه هذا الإعلان من ثورة عارمة وغضب شديد في البلاد الإسلامية، بل في عديد من الدوائر الغربية المستنيرة، لأدركنا أن دعاوى حرية التعبير والتي هي في ذاتها من منجزات الحداثة الغربية، يمكن أن يؤدي سوء التذرع بها إلى فتنة دينية على مستوى العالم، بل إلى ارتكاب جرائم إرهابية ضد الرموز الغربية انتصاراً للدين الإسلامي، ودفاعاً عن القرآن الذي يؤمن به ملايين المسلمين في كل أنحاء العالم.

ونخلص إلى التساؤل في أي عصر نعيش؟

هل نعيش حقاً في عصر حوار الثقافات، والتسامح الذي ينبغي أن يسود بين البشر، وضماً في الاعتبار أهمية احترام التنوع البشري الخلاق، ومبدأ أنه ليست هناك ثقافة أسمى من ثقافة، ولا دين أفضل من دين، أم أننا على مشارف حرب دينية معلنة لا تزيدنا وسائل الإعلام الحديث إلا اشتعالاً؟

وأين ذهبت دعوات حوار الحضارات والتحالف بين الحضارات؟ هل ضاعت في خضم التعصب الديني لجماعات دينية يهودية ومسيحية وإسلامية تنتشر الآن في كل مكان، أم أن النفاق الغربي حول حرية التفكير آن له أن ينتهي بعد أن تكشف الوجه القبيح للحداثة الغربية التي أصبحت مثقلة بأمراضها؟

(٥)

المُعضلة الديمقراطية والحركات السياسية العربية

شخصنا منذ سنوات المشهد السياسى الراهن فى العالم العربى، وقررنا أن ملامحه الأساسية تتمثل فى وجود معضلة ديمقراطية. وقد حاولنا فى دراسات سابقة - نُشرت فى كتابنا «الديموقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب» (القاهرة: ميريت، ٢٠٠٧) - أن نحدد أسباب تبلور معوقات الديمقراطية العربية.

ولا بأس أن نستعيد مرة أخرى تشخيصنا السابق، قبل أن نتحدث عن بعد جديد فى المشكلة وهو وجود حركات سياسية عربية مضادة للديمقراطية. وهذه الحركات لا تقتصر على الحركات الإسلامية متطرفة كانت أو معتدلة، ولكن - وهذا هو الجديد - برزت حركات سياسية ليبرالية مضادة لبعض نظم الحكم السياسية القائمة، وخصوصاً فى مصر، تسعى من خلال الانشقاق عن النظام وليس معارضته، إلى الوقوف ضد الممارسة الديمقراطية بالدعوة إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية (انتخابات مجلس الشعب) والانتخابات الرئاسية، بدعوى عدم وجود ضمانات لإجراء انتخابات حقيقية غير مزورة.

ونريد أن نعرض لموقف الحركات الإسلامية بأنها طها المختلفة من الممارسة الديمقراطية العربية، قبل أن نعرض لموقف الحركات السياسية الليبرالية المضادة للديمقراطية!

ولكن علينا قبل ذلك أن نبرز ملامح المعضلة الديمقراطية في العالم العربي.

هناك أسباب متعددة تدعونا للقول بأن الديمقراطية في العالم العربي أصبحت تمثل معضلة حقيقية! ويمكن أن يُرد ذلك إلى التفاعلات المعقدة بين عوامل داخلية، وضغوط أجنبية خارجية، ودعوات عالمية لضرورة تحقيق الحكم الرشيد Governance، في هذا العالم الذي نعيش فيه الزاخر بالنظم الشمولية والسلطوية.

والعوامل الداخلية التي دفعت إلى التأزم في حل المسألة الديمقراطية في العالم العربي متعددة في الواقع، وقد يكون غياب التراث الفكري والليبرالي، وتغيب الممارسة الديمقراطية عقودًا طويلة من السنين بعض أهم الأسباب.

أما فيما يتعلق بغياب التراث الفكري الديمقراطي فمرده إلى طغيان الدولة الإسلامية عبر القرون، بعد أن ألغيت الشورى عمليًا، وأصبح الحكم لمن غلب عقب نهاية عصر الخلفاء الراشدين. عشرات الدول الإسلامية في الشرق والغرب صعدت وسقطت بحد السيف، في غيبة تامة عن جماهير المسلمين، والتي كانت في الواقع تحكم بالقهر، اللهم إلا في فترات تاريخية نادرة لا تحسب ولا تعد.

ونعرف جميعًا أن العرب حاولوا قبل سقوط الخلافة العثمانية استخلاص العروبة وحق العرب في الاستقلال السياسي عن الدولة العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر. ولم تتكلم مساعيهم بالنجاح إلا عقب صدمات وثورات، لعل أهمها الثورة العربية الكبرى.

وإذا كان العرب بشكل عام نجحوا في ترسيخ هويتهم العربية بعيدًا عن الإرث العثماني الثقيل، إلا أنهم واجهوا من بعد الاستعمار الغربي بصوره المتعددة: استعمار فرنسي استيطاني في الجزائر دام لمدة مائة وثمانين عامًا، واستعمار بريطاني في مصر دام لمدة سبعين عامًا، ولم يتم جلاؤه عن مصر إلا عام ١٩٥٤ بعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ بعامين عقب مفاوضات شاقة، وزوال لنظم الوصاية والانتداب على سوريا ولبنان وفلسطين، وانتهاء للاحتلال الإنجليزي في العراق.

ولو انتقلنا إلى الخمسينيات، فيمكن القول إنه مما لا شك فيه أن القوى القومية والوطنية العربية في مختلف بقاع العالم العربي وضعت أهداف التحرر القومي

والوطني باعتبارها أولوية أولى، وكان ذلك منطقياً بطبيعة الحال. فلم يكن هناك مجال لممارسات ديمقراطية والأوطان محتلة بالقوى الأجنبية، أو خاضعة لنظم الوصاية والانتداب.

وهكذا يمكن القول أن الوجود الاستعماري في العالم العربي كان في حد ذاته عقبة تاريخية وقعت في طريق التطور الديمقراطي الذي شهدته بلاد متعددة لم تخضع لنير الاستعمار. وعلى ذلك يمكن القول، أن الحساب التاريخي إن صح التعبير - مع النظم السياسية العربية ينبغي أن تكون بدايته مع حصول الدول العربية على الاستقلال.

ومع ذلك يمكن القول أن عددًا من الدول العربية مارست أنواعًا من الممارسة الديمقراطية المقيدة في ظل الاستعمار، ومنها مصر على سبيل المثال، فقد صدر الدستور المصري عام ١٩٢٣ وتمت في ضوئه انتخابات متعددة في ظل تعددية سياسية، أفرزت حزبًا للأغلبية هو حزب الوفد، وأحزابًا متعددة للأقلية مثل الأحرار الدستوريين وحزب السعديين وغيرها.

وغياب التراث الفكري الديمقراطي الذي نتحدث عنه يكشف عنه الفقر الشديد في الكتب والدراسات عن الديمقراطية في المكتبة العربية. والشاهد أننا استلهمنا المثال الديمقراطي الغربي من خلال مجموعة من الكتابات التي قام بها رواد النهضة العرب، ولعل على رأسهم رفاعه الطهطاوي، وأحمد لطفي السيد في مصر، وخير الدين التونسي في تونس، وعديد من الرحالة العرب الذين زاروا أوروبا ونقلوا إلينا بعض الأفكار الديمقراطية. كما شرحوا لنا المؤسسات الدستورية والأحزاب السياسية الأوروبية.

غير أن هذا الفقر الفكري هو أحد أسباب المشكلة، أما السبب الأهم فهو أن دولة الاستقلال العربية غيّبت الممارسة الديمقراطية نتيجة أوضاع شتى؛ لعل أهمها أن النخب السياسية التي حصلت بنضالها على الاستقلال من الدول المستعمرة، لم تكن مستعدة لتداول السلطة من خلال انتخابات سياسية دورية تدور في ظل نظام ديمقراطي.

ومن ناحية أخرى، حين تحولت بعض دول الاستقلال العربي مثل سوريا ومصر إلى سياسة الانقلاب على النظام القائم، وإلغاء النظام الديمقراطي

المنقوص الذى كان سائداً، أدى ذلك بطبيعة الأحوال إلى سيادة النظم السياسية الشمولية والسلطوية، ووقف النمو الديمقراطى فى هذه البلاد. فى سوريا منذ انقلاب حسنى الزعيم عام ١٩٤٩ فى الحركة التصحيحية التى قام بها الرئيس حافظ الأسد، وفى مصر منذ قيام ثورة يوليو ١٩٥٢، حدث تجميد كان لابد منه بحكم واقع الحال للتطور الديمقراطى.

ولا نريد فى هذا المجال أن نثير أسئلة افتراضية من قبيل ماذا لو لم يقع انقلاب يوليو ١٩٥٢ والذى تحول إلى ثورة ترفع شعار الديمقراطية الاجتماعية، هل كان مقدراً للديمقراطية المصرية أن تنمو وتتطور، فى ظل إصلاح سياسى، يسمح لحزب الوفد والذى كان هو حزب الأغلبية، أن يحكم فى ظل نظام ديمقراطى سيتطور مع الزمن ؟ وأياً ما كان الأمر، فإن الحقبة التاريخية التى سادت فيها نظرية الديمقراطية الاجتماعية والتى اضطهدت فيها النظرية الديمقراطية، حيث اعتُبرت الأحزاب السياسية من عمل الشيطان الاستعماري، أدت بالضرورة إلى وقف النمو الديمقراطى فى عديد من البلاد العربية.

وإذا أضفنا إلى ذلك فئة الدول العربية التقليدية التى تفتقر إلى دستور حديث يقوم بالفصل بين السلطات، ويشعر بحريات التنظيم والتعبير، ويسمح بالتعددية السياسية والحزبية - لأدركنا أن المعضلة الديمقراطية فى الوطن العربى تُرد مشكلتها إلى عوامل متعددة، بعضها يتعلق بالدول الغربية الاستعمارية، وبعضها الآخر يرتبط بنوع النظم السياسية العربية التى سادت العالم العربى بعد الاستقلال.

ما سبق مجرد مقدمة ضرورية للحديث عن المعضلة الديمقراطية والحركات السياسية العربية. وفى هذا المجال ينبغى أن نفرق بين حركات إسلامية متطرفة مثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالجزائر، وجماعة العدل والإحسان بالمغرب، وجماعة الإخوان المسلمين فى مصر، والتى لا تستخدم العنف ولا تدعو إليه، ولكنها تحاول بطرق شتى تعويق الممارسة الديمقراطية. ومن ناحية أخرى، ظهرت فى مصر جماعات سياسية معارضة متعددة من ناشطين سياسيين مستقلين لا يرتبطون بالأحزاب السياسية القائمة بالضرورة.

وبالرغم من قلة عدد أعضاء هذه الجماعات، إلا أنها قامت بدور بارز في الحراك السياسي من خلال تنظيم وقفات احتجاجية وتنظيم مظاهرات متعددة.

غير أن عددًا من هذه الحركات سرعان ما أصابها التفكك نتيجة المنافسات العقيمة على القيادة، وغياب الرؤية السياسية المتكاملة.

وقد حاولت هذه الجماعات مؤخرًا تعويق الممارسة الديمقراطية من خلال الدعوة لمقاطعة الانتخابات التشريعية والرئاسية.

وقامت معركة بينها وبين أحزاب المعارضة الرئيسة التي قررت جميعها وبلا استثناء خوض الانتخابات، مما اعتبرته هذه الجماعات المعارضة المشتتة خيانة للديمقراطية! وسنحاول في مرة قادمة أن نفصل القول حول دور الجماعات السياسية العربية التي أشرنا إليها في تعويق الممارسة الديمقراطية في العالم العربي.

(٦)

التطرف الإيديولوجي وتعويق النمو الديمقراطي

في حديثنا السابق عن المعضلة الديمقراطية والحركات السياسية، قررنا أن بعض هذه الحركات تعوق في الواقع بممارساتها النمو الديمقراطي في العالم العربي.

أحياناً بعض هذه الحركات تمثل التطرف الإيديولوجي الذي يدفع بها إلى ممارسة العنف ضد الدول القائمة، والذي يصل إلى حد ممارسة الإرهاب المنظم، سعياً إلى قلب الأنظمة السياسية القائمة، بدعوى أنها لا تطبق شرع الله، وبعضها الآخر لا يمارس العنف مثل جماعة الإخوان المسلمين ولكنها ترفع نفس شعارات الحركات المتطرفة، وخصوصاً فيما يتعلق بعدم شرعية الأنظمة السياسية لأنها تطبق التشريعات الوضعية، أو لأن المجتمعات نفسها كافرة وجاهلية، كما كان يقول سيد قطب منظم التطرف في العالم الإسلامي، والذي خرجت من معطفه كافة التنظيمات المتطرفة الإسلامية.

وإذا أضفنا - في حالة مصر على وجه الخصوص - نشوء حركات سياسية انشقاقية وإن كانت ضعيفة ومشتتة، تدعو لا لمعارضة النظام السياسي المصري بل لضرورة الانقلاب عليه وإزاحته تمهيداً لنظام سياسي جديد غامض الملامح، فإننا في الواقع نكون بصدد مشهد سياسي عربي بالغ التعقيد، وذلك لأن الدول العربية الراهنة - على اختلاف أنماط نظمها السياسية - تحاول من خلال عملية واسعة من

الإصلاح الديموقراطى الانتقال - بدرجات متفاوتة فى سرعة الإيقاع - من عصر الشمولية والسلطوية إلى عصر الديموقراطية والليبرالية.

وهذا التوجه نحو الإصلاح الديموقراطى مرده إلى ضغوط الخارج ومطالب الداخل على السواء.

أما ضغوط الخارج فهى تتمثل أساسًا فى انتقال المجتمع العالمى إلى عصر العولمة. والعولمة هى الظاهرة الكبرى التى تملأ العالم وتشغل الناس. وهناك خلافات إيديولوجية كبرى بين أنصار العولمة وخصومها، أو بعبارة أخرى بين «متدى دافوس» الذى ينعقد سنويًا ويحضره كبار الزعامات الرأسمالية العالمية، وبين «المتدى الاجتماعى» الذى يجتشد فيه خصوم العولمة.

وبعيدًا عن هذه الخلافات الإيديولوجية، فقد حاولنا الاقتراب من جوهر عملية العولمة، بصياغة تعريف إجرائى لها يساعد على فهم مفرداتها الرئيسة. وقد ذكرنا هذا التعريف أكثر من مرة فى دراساتنا وكتبنا عن العولمة.

ويمقتضاه، فالعولمة هى «سرعة تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر من مكان إلى مكان آخر فى العالم، بدون قيود ولا حدود». فى ضوء هذا التعريف حددنا تجليات العولمة المختلفة.

فهناك أولاً تجليات سياسية للعولمة تتمثل فى ضرورة احترام الديموقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة.

وهناك ثانيًا تجليات اقتصادية للعولمة تتمثل فى توحيد السوق العالمى الاقتصادى، وفتح المجال واسعًا وعريضًا أمام الاستثمارات الاقتصادية، وإلغاء كافة صور الدعم، والنفاذ إلى كل الأسواق الوطنية، وتصفية شركات القطاع العام من خلال برامج الخصخصة، وفرض الإصلاح الاقتصادى الذى يهدف إلى تحرير السوق على كل الدول النامية، واستخدام صندوق النقد الدولى والبنك الدولى لفرض برامج التكيف الهيكلى.

ويمكن القول أن «منظمة التجارة العالمية» أصبحت هى الحارسة للرأسمالية المعاصرة، لأن نصوص المعاهدة التى قامت على أساسها والتى احتكرت صياغتها

الدول الرأسمالية الكبرى، انحازت لمصالح هذه الدول على حساب مصالح الدول النامية.

وهناك ثالثاً تجليات ثقافية تقوم على أساس محاولة صياغة ثقافة كونية تسعى إلى تقنين نسق عالمي من القيم يحكم سلوك البشر في كل مكان، وتهدف إلى تحقيق ضرب من ضروب التوحيد الثقافي في كل مكان في العالم.

وهناك اعتراضات من قبل بعض المفكرين والمثقفين في الدول النامية إزاء هذا التوجه، على أساس أن الثقافة الكونية البازغة والتي تساعد على ذبوع مفرداتها ثورة الاتصالات العالمية، قد تصطدم مع بعض ثوابت الخصوصية الثقافية لبعض المجتمعات والثقافات غير الغربية.

ولدينا أخيراً تجليات اتصالية للعولمة تتمثل في أن العالم - كما يقرر عالم الاجتماع البريطاني الشهير أنطوني جيندنجز - أصبح كله متصلاً، بمعنى أنه نتيجة ثورة الاتصالات الكبرى وفي قلبها شبكة الإنترنت وظهور الفضاء المعلوماتي، أصبحت التفاعلات السياسية والاقتصادية والفكرية والمعرفية تتم في لمح البصر بين الدول والمؤسسات والجامعات ومراكز الأبحاث والشركات والأفراد، وظهرت صور جديدة من التفاعل لم تكن معروفة من قبل، مثل التجارة الإلكترونية ودفع الفواتير من خلال الإنترنت، والبيع والشراء والتسوق كذلك.

وإذا تركنا جانباً مختلف تجليات العولمة وركزنا على التجليات السياسية، لأدركنا أن مطلب الديمقراطية يتصدر بدون منازع هذه التجليات.

ولذلك اتجهت مختلف عناصر المجتمع العالمي بما في ذلك الدول ومؤسسات المجتمع المدني، إلى اعتبار الديمقراطية ضرورة لتقدم البشرية، وأنه ينبغي الضغط المنظم، سواء كان سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً على الدول الشمولية والسلطوية وخصوصاً في العالم العربي، لتفكيك البنى غير الديمقراطية وإفساح الطريق أمام الإصلاح السياسي الجذري.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن مطالب الداخل في المجتمع العربي على اتساعه تصاعدت من قبل طوائف شعبية، وفي مقدمتها طلائع المفكرين والمثقفين العرب لتحقيق

الديموقراطية، لأدركنا أن الدول العربية المختلفة أيا كان نظامها السياسى ملكيًا أو جمهوريًا أو «ثوريًا» أصبحت مطالبة بتحقيق الديمقراطية.

وقد لجأت مختلف الدول العربية إلى أساليب شتى لتحقيق هذا الهدف. في مصر - على سبيل المثال - تمت تعديلات دستورية بالغة الأهمية، أهمها على الإطلاق تحويل الانتخابات الرئاسية من نظام الاستفتاء إلى نظام الاقتراع الحر الذى يتيح للناخبين أن يصوتوا لمرشحين متعددين لرئاسة الجمهورية.

وقد تمت عام ٢٠٠٥ أول انتخابات تنافسية في تاريخ مصر السياسى، ودخل إلى حلبة المنافسة عدة مرشحين في مواجهة رئيس الجمهورية محمد حسنى مبارك، فاز فيها بأغلبية واضحة.

غير أن التعديل استقر، وستدخل مصر في عام ٢٠١١ الانتخابات الرئاسية الجديدة.

وقد سمحت هذه التعديلات للمستقلين أن يرشحوا أنفسهم للرئاسة، وإن كان بشروط بالغة الصعوبة. تم ذلك بالإضافة إلى تعديلات دستورية أخرى هامة.

وفي بلاد أخرى يسودها النظام الملكى مثل المغرب تمت ممارسات ديموقراطية من نوع مختلف، تمثلت أساسًا في مبدأ «التوالى السياسى» الذى يسمح للمعارضة بتشكيل الحكومة، مما يمثل تطبيقًا بالغ الخصوصية لمبدأ تداول السلطة.

كما أنه في المغرب تمت المحاسبة حول حوادث مخالفة حقوق الإنسان في عهد الملك الحسن، وأذيعت في وسائل الإعلام ما يشبه المحاكمات العلنية للمستولين عنها.

أما في النظم الملكية التقليدية وفي مقدمتها السعودية، فقد تحققت إصلاحات سياسية تتمثل في إنشاء مجلس للشورى لأول مرة يتم تعيين أعضائه، ويعد ذلك ممارسة غير مسبقة لمبدأ المشاركة في اتخاذ القرار.

وإذا كان إيقاع الإصلاح الديموقراطى يختلف من بلد عربى إلى بلد آخر، إلا أنه يمكن القول أن هناك ضغوطا شعبية غير مسبقة على كافة النظم السياسية العربية لكى تمضى قدمًا في مجال الإصلاح. ولعل نمو مؤسسات المجتمع المدنى في عديد من البلاد

العربية وعلو صوتها في مجال المطالبات الديمقراطية وفي الدفاع عن حقوق الإنسان، مؤشرات كافية على ذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك نمو المدونات العربية على شبكة الإنترنت، وتحولها إلى منابر نشطة للمعارضة السياسية وشيوعها في كل البلاد العربية، لأدركنا أن أجيال الشباب العربي التي وضعت الحكومات السلطوية العربية أمامها عديداً من القيود منعتها عن التعبير عن نفسها، قد أطلقت لنفسها العنان في الفضاء المعلوماتي.

وأصبحت المدونات قوة من قوى الدفع نحو الديمقراطية. وإذا كان ما ذكرنا هي الملامح الرئيسة للمشهد السياسي العربي الراهن، فيمكن القول أن الحكومات العربية ليست هي القوى الوحيدة التي تمارس السياسة، فهناك حركات سياسية إسلامية متعددة معارضة للدولة العربية الراهنة، تحاول الانقلاب عليها وفرض نموذج الدولة الدينية، الذي يقوم على أساس رفض النظم السياسية الوضعية الراهنة وتطبيق الشريعة الإسلامية، وما يقتضيه ذلك من تغيير الدساتير القائمة.

وهذه الحركات السياسية الإسلامية المتطرفة حاولت من قبل عن طريق الإرهاب الصريح تحقيق هذا الانقلاب الديني، إلا أنها فشلت فشلاً ذريعاً نتيجة نجاح الحكومات العربية المختلفة في القضاء على منابع الإرهاب، وتصفية الجماعات الإرهابية.

غير أن الجماعات الإسلامية المتطرفة وإن تركت العنف الصريح ظاهرياً، إلا أنها انتقلت إلى مجال ممارسة العنف الفكري عن طريق نشر إيديولوجيا دينية متطرفة.

مثال هذه الحركات في المغرب العربي جماعة «العدل والإحسان» في المغرب و«الحركة الإسلامية» في الجزائر و«الإخوان المسلمين» في مصر.

ولنا جولات مقبلة لتحليل أوضاع هذه الجماعات، التي مهما اختلفت في أبنيتها التنظيمية، فإنها أجمعت على تبنى مبدأ الانقلاب على الدول العربية الراهنة، لتأسيس الدولة الدينية!

(٧)

تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف !

قررنا في عرضنا لتزعّات التطرف الإيديولوجى الإسلامى وتعويقها للنمو الديموقراطى، أن الحكومات الغربية ليست هى القوى الوحيدة التى تمارس السياسة. ذلك أن هناك حركات إسلامية متعددة معارضة للدولة العربية المدنية الراهنة، وهى تحاول الانقلاب عليها وفرض نموذج الدولة الدينية الذى يقوم على أساس رفض النظم السياسية الوضعية الراهنة، وتطبيق الشريعة الإسلامية وفق منظور رجعى ومحافظ لا علاقة له بالعصر الذى نعيشه، وما يقتضيه ذلك من تغيير الدساتير القائمة.

ومنذ فترة قريبة صرح المرشد العام الحالى لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر إلى ضرورة تغيير الدستور المصرى وإعادة صياغته على هدى التوجيهات القرآنية.

وفى مناسبة اجتماعية صرح المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين فى حشد من قيادات المعارضة المصرية قائلاً «الدولة نحن أصحابها، أما النظام - ويقصد النظام المصرى الحالى، فيجب إزاحته وتغييره بأى صورة ممكنة».

وهذا التصريح يعد بذاته دعوة للقيام بانقلاب على النظام السياسى الراهن مهما كانت الوسيلة، أى سواء سلماً أو باستخدام العنف، لأن الدولة كما زعم هى دولتهم!

ويمكن القول أن هذه الحركات السياسية الإسلامية المتطرفة حاولت من قبل عن طريق الإرهاب الصريح تحقيق هذا الانقلاب السياسى، إلا أنها فشلت فشلاً ذريعاً

لأن الحكومات العربية نجحت في القضاء على منابع الإرهاب وتصفية الجماعات الإرهابية.

غير أن الجماعات الإسلامية المتطرفة عادت من جديد مستثمرة في ذلك موجة الإصلاح الديمقراطي في عديد من البلاد العربية، لممارسة العنف الفكرى ضد الدولة العربية الراهنة تحت شعار «الإسلام هو الحل».

بل نجحت بعض هذه الحركات المتطرفة مثل جماعة الإخوان المسلمين في مصر في أن ينجح منها ٨٦ عضواً في مجلس الشعب الذى انتهت مدته. وتحاول هذه الجماعة في الوقت الحاضر إقامة التحالفات المتنوعة مع حركات المعارضة المختلفة، مثل «الجمعية الوطنية للتغيير» التى سبق أن رأسها قبل أن تتفكك وتنقسم إلى شرائح متفرقة الدكتور محمد البرادعى، الذى طرح نفسه فجأة على الساحة السياسية المصرية باعتباره مرشحاً محتملاً في الانتخابات الرئاسية القادمة.

وقد وضعت جماعة الإخوان المسلمين كتابها المنظمة في سبيل جمع توقيعات على «بيان التغيير» الذى دعا البرادعى الناس للتوقيع عليه، لكى تثبت أنها أقوى جماعات المعارضة المصرية تنظيمياً، بالرغم من إفلاسها الفكرى لأنها لا تمتلك مشروعاً متكاملًا للنهضة، وفشلها السياسى بعد أن سحبت مشروعها لإقامة حزب سياسى تبنين للناس جميعاً أنه ليس سوى وسيلة لإقامة دولة دينية يقودها «مجلس أعلى للفقهاء»!

وهذا ما دعانا في تحليلنا ونقدنا لهذا المشروع الخطير لقول أنه تطبيق لمبدأ ولاية الفقيه على الطريقة الشنية، على غرار مبدأ «ولاية الفقيه» المطبق في إيران على الطريقة الشيعية!

ونحتاج لدراسة الحركات الإسلامية المتطرفة في مجال بحث دورها المعوق للإصلاح الديمقراطي، أن نرسم لها خريطة معرفية لكى نحدد صورها وأنماطها المتعددة في المشرق والمغرب والخليج.

ويمكن القول أنه ليس هناك بلد عربى واحد يخلو من جماعة إسلامية متطرفة، مهما اختلفت المسميات، وتنوعت القيادات والزعامات.

ونلاحظ أن الخطاب الإسلامى المتطرف الذى تروج له هذه الجماعات له سمات متشابهة في كل العالم العربى. وهو يبدأ عادة بنقد الوضع الراهن في المجتمعات العربية

على أساس أنه مضاد لتعاليم الإسلام. وقد تتفاوت هذه الخطابات في درجة تطرفها، فهي أحياناً تحاول النفاذ للوعى العام عن طريق استنكار الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية الراهنة وتدعو من بعد إلى تطبيق شعار «الإسلام هو الحل»، أى هو البديل عن كل الممارسات السائدة مهما كانت دستورية وديموقراطية وممثلة لصالح الشعوب.

غير أن هناك خطابات إسلامية أخرى متطرفة لا تتوانى عن تكفير المجتمع والدولة ذاتها، على غرار الأوصاف التى سبق لمنظر العنف الإسلامى الشهير «سيد قطب» أحد قادة الإخوان المسلمين فى مصر، ذكرها فى كتابه الشهير «معالم على الطريق».

وهناك محاولات متعددة قام بها عدد من الباحثين العرب والأجانب لرسم خريطة الحركات الإسلامية المتطرفة المعاصرة.

غير أنه يلفت النظر فى هذا الصدد الكتاب الهام الذى أصدره مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة بعنوان «دليل الحركات الإسلامية فى العالم»، والذى رأس تحريره «ضياء رشوان» وقام بتنسيقه محمد فايز فرحات والذى صدر عام ٢٠٠٦.

وتلفت النظر المقدمة التى حررها ضياء رشوان، والتى أشار فيها بذكاء إلى خطورة التعميمات السائدة فى حقل البحث العلمى حول هذه الجماعات.

بحيث - كما يقرر «بدت فى النهاية وكأنها تأخذ أحد شكلين: إما أنها حركات وجماعات منفصلة عن بعضها البعض ولا توجد بينها علاقات أو خصائص مشتركة، أو أنها تتسم بنفس الخصائص العملية والأفكار النظرية، بما يضعها جميعاً ضمن كتلة صماء هى «الحركات الإرهابية العنيفة» حسب المصطلحات التى سادت بعد هجمات سبتمبر».

ولذلك كان ضرورياً رسم خريطة أدق لهذه الحركات الإسلامية على مستوى العالم بما يساعد على فهم دقيق لأفكارها وأفعالها ومواقفها، مما قد يسمح بالتنبؤ بسلوكها السياسى فى المستقبل.

وقد درس هذا الدليل للحركات الإسلامية جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، وحزب العدالة والتنمية فى تركيا، كنموذجين للحركات السياسية الاجتماعية ذات

البرامج التي تسعى للوصول إلى الحكم بالطرق السلمية. كما درس حركة المقاومة الإسلامية (حماس) وجماعة الجهاد الإسلامي الفلسطينية كنموذج لحركات التحرر الوطني المسلحة الإسلامية.

وبالإضافة إلى ذلك، درس تنظيم قاعدة الجهاد باعتباره النموذج الأبرز حاليًا للحركات الإسلامية الجهادية دولية المجال، والجماعة الإسلامية في إندونيسيا كنموذج مثالي للحركات الإسلامية الجهادية المحلية وذات الطابع الإقليمي، وأخيرًا دراسة جماعة الجهاد المصرية.

ومن الواضح من العرض السابق التعدد الشديد في أنماط الحركات الإسلامية وتنوعها؛ فمنها حركات دولية النشاط وأخرى إقليمية وثالثة محلية.

ويبقى السؤال الذي أثاره من قبل ضياء رشوان هل هي جماعات منفصلة عن بعضها البعض أم أنها متشابهة تصدر عن «رؤية للعالم»، تتشكل من مفردات متماثلة؟

يجيب كتاب «دليل الحركات الإسلامية في العالم» بصورة علمية في ضوء دراسة تحليلية لأفكار ورؤى الحركات الإسلامية في القسم الثاني من الكتاب.

غير أن هذا العنوان لا يعكس للأسف المضمون. وذلك لأنه عني بالتحليل الدقيق لخطاب أسامة بن لادن باعتباره دراسة حالة متعمقة، وركز من بعد ذلك على رؤى حسن الترابي الزعيم الديني السوداني المعروف وعلى عبد القادر بن عبد العزيز (سيد إمام الشريف) المصري زعيم حركة الجهاد.

وبالرغم من قيمة دراسات الحالة هذه، إلا أنها لا تساعدنا على فهم أفكار ورؤى الحركات الإسلامية التي تحتل الأسس الإيديولوجية التي قامت عليها هذه الحركات منذ إنشاء الشيخ حسن البنا لحركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ حتى نشوء حركة العدل والإحسان في المغرب، والجماعة الإسلامية في الجزائر على سبيل المثال.

ونقصد بالأسس الإيديولوجية الحاكمة المنطلقات الكبرى التي قامت على أساسها هذه الحركات الإسلامية المتنوعة. ولو درسنا هذه الحركات لاكتشفنا أنها ليست حركات منفصلة، بل إنها في الواقع تنويعات على لحن واحد.

وهذا اللحن الواحد يتمثل في الرفض القاطع لنموذج المجتمع السائد في البلاد التي قامت فيها هذه الحركات، كالمجتمع المصري والمجتمع المغربي والمجتمع الجزائري.

واتهام هذه المجتمعات بأنها «كافرة» أو «جاهلية» وإن لم تستخدم كل هذه الجماعات هذه الأوصاف على وجه التحديد.

وبناء على هذا الرفض والاتهام، فإن خطاب هذه الجماعات يدعو إلى الانقلاب على النظام السياسى القائم، كما حاولت جماعة الإخوان المسلمين أن تفعل ضد النظام الملكى الليبرالى الذى كان سائداً فى مصر منذ صدور دستور ١٩٢٣ حتى ثورة يوليو ١٩٥٢، وذلك من خلال «التنظيم السرى» للجماعة والذى قام بسلسلة من الاعتبارات لبعض القادة السياسيين مثل النقراشى باشا رئيس الوزراء، وبعض رجال القضاء الذين حاكموا أعضاء من الجماعة وأدانوهم مثل المستشار الخازندار.

ومعنى ذلك أن كل هذه الجماعات الإسلامية المتطرفة - فى تقديرنا - تقوم بممارساتها على ثلاثية أساسية مفرداتها هى رفض المجتمع القائم، واتهامه بعدم التطابق مع الشريعة الإسلامية، وأهم من ذلك ضرورة القيام بانقلاب لإزاحة الأنظمة السياسية العلمانية والديموقراطية وتأسيس الدولة الدينية.

هذا فرض نقدمه ونحتاج لإثباته أو نفيه أن تُجرى دراسة حالات لجماعات إسلامية متطرفة فى المشرق والمغرب والخليج؛ لكى نخلص إلى نتيجة أساسية هى هل هذا الفرض صحيح أم أنه فرض زائف لم تؤيده الأدلة والبراهين؟

(٨)

الفردوس المفقود والدولة المنشودة!

للشاعر الإنجليزي الكبير «ميلتون» قصيدة طويلة شهيرة عنوانها الفردوس المفقود
والفردوس المردود!

لم أجد أفضل من هذا العنوان لكى أحلل الاتجاه الأساسى للجماعات الإسلامية
على اختلافها، وهو الحلم باستعادة «الخلافة» التى سقطت عام ١٩٢٨ مع انهيار
الإمبراطورية العثمانية، وكأنها - بالرغم من كل مثالبها وسلبياتها - هى الفردوس
المفقود الذى تحلم الجماعات الإسلامية باستعادته!

كيف؟ بالانقلاب على الدولة المدنية عريية كانت أو إسلامية، وتأسيس الدولة
الدينية على هدى تأويل خاص للشريعة الإسلامية، ومفهوم بدائى للإسلام يقوم على
عدم الاعتراف بالآخر غير المسلم، بل وضرورة «الجهاد» ضده لإخضاعه تحقيقاً لمبدأ
عالمية الإسلام!

إلى أى درجة يصدق هذا التحليل؟

فى نهاية مقالى الماضى وعنوانه «تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف»، نشر
فى أكتوبر ٢٠١٠، خلصت إلى أن كل الجماعات الإسلامية تقوم ممارساتها على ثلاثية
أساسية مفرداتها هى رفض المجتمع القائم واتهامه بعدم التطابق فى أحكام الشريعة

الإسلامية، وضرورة الانقلاب على الأنظمة السياسية العلمانية والديموقراطية، وتأسيس الدولة الدينية.

وقلت هذا فرض تقدمه ونحتاج لإثباته أو نفيه إلى إجراء دراسات حالة للجماعات الإسلامية في المشرق والمغرب والخليج، لكي نتأكد من صحة هذا الفرض.

والقيام بدراسة حالات هذه الجماعات الإسلامية المتعددة مثل جماعة «العدل والإحسان» في المغرب، أو «الجماعة الإسلامية» في الجزائر، أو الإخوان المسلمين في مصر أو في الأردن أو في الكويت، وغيرها من جماعات، يحتاج إلى بحوث متعمقة لا ندعى قدرتنا على القيام بها، فدراسة هذه الحركات مجال بحثي تخصص فيه عدد من الباحثين المعروفين.

ولذلك لكي نتحقق من صحة الفرض قررنا أن نعتمد على مجموعة بحوث متميزة، ضمنها كتاب بالغ الأهمية عنوانه «مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين» حرره الدكتور «معتز الخطيب»، وشارك فيه مجموعة من أبرز الباحثين والمفكرين العرب، هم برهان غليون، ورضوان السيد، وطارق البشري، وراشد الغنوشي وأنور أبو طه وسعد الدين العثماني وعبد الرحمن الحاج ونصر عارف وهاني محص والكتاب من منشورات إسلام أون لاين («الإسلاميون: طرق وحركات»، نشره مديبولي في ٢٠١٠).

في هذا الكتاب دراسات حالة متعمقة لعدد من الموضوعات الهامة، ولكننا نكتفي بالتركيز على دراسة الدكتور «أنور أبو طه» عن «الإخوان المسلمون والدولة» باعتبار أن الإخوان المسلمين هي أكبر الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، والتي انبثقت عنها حركات سياسية متعددة بعضها يتسم بالاعتدال، والبعض الآخر يتسم بالتطرف الشديد، والبعض الثالث انتقل من التطرف إلى ممارسة الإرهاب بشكل علني وصريح، ضد بعض الدول العربية القائمة.

بناء على تحليلنا للأفكار الرئيسة لهذه الدراسة التي تتميز بالاعتماد على النصوص التي كتبها الشيخ حسن البناء نستطيع أن نقول يتعين أن الفرض الذي صغناه بصدد التوجهات الأساسية للحركات الإسلامية على اختلافها وتنوعها هو واحد وبغض النظر عن تنوع الوسائل، وهي رفض المجتمع القائم، والعمل على الانقلاب على النظم

السياسية القائمة ولو باستخدام العنف، وتأسيس الدولة الدينية التي تطبق الشريعة الإسلامية.

ويطرح الدكتور أنور أبو طه سؤالاً هاماً هو ما رؤية حسن البنا لنظام الحكم في الإسلام؟

ويقرر أن حسن البنا في تصوره لموقع السلطة من الدين ومن فهمه لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظاماً شاملاً يقرر «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة. وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة. وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة».

وفي قول آخر لحسن البنا ذكره في المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان وهو «الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه»، وبذلك يرى أن الإسلام يجب أن يهيمن على كل شئون الحياة، ويخلص إلى نتيجة بانغة الخطورة مفادها أن الأمة إن لم تكن متمثلة لهذا التصور الشامل هي «أمة ناقصة الإسلام».

غير أن الدكتور «أنور أبو طه» يلفت النظر إلى اجتهاد خاص له أهمية بالغة للشيخ حسن البنا. وهذا الاجتهاد يذهب عكس الاتجاه التقليدي والشائع لدى فقهاء وعلماء السنة والجماعة قديماً وحديثاً، من أن الحكم والسياسة من الأمور الفرعية والفقهية، لأنه أدرج «الحكم» في مباحث الاعتقاد وأصول الدين.

ويركز الباحث على ما ذهب إليه حسن البنا من أصالة «السلطة» في الإسلام؛ لأنه كانت له - كما يقول - «نتائج خطيرة على التفكير الحركي الإسلامي كله» ويعتبر تأسيساً أولياً لقداسة السلطة، فهو قد وضع بذور فكرة «الحاكمية» التي تبنتها كافة تيارات وجماعات السلفية الحركية لاحقاً.

واستند في بيان خطورة هذا الموقف الفكري إلى اقتباس هام من كتاب للدكتور عبد الله بلقزيز يقول فيه: «إن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، خطاب «البنا» ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في

الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة لقطع الطريق على أى تساؤل حولها، متقاطعاً مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام».

وهذا التأصيل النظري الهام يساعدنا في فهم مشروع جماعة الإخوان المسلمين، والذي يتمثل في الانقلاب على الدولة المدنية الراهنة، لتأسيس الدولة الدينية، في ضوء مذهب «ولاية الفقيه» على الطريقة السنية، تقليداً للمذهب الشيعي.

وليست هناك أدنى مبالغة في هذا الحكم الذي توصلنا إليه بعد أن درسنا مشروع إنشاء حزب سياسي إسلامي، دعت إليه جماعة الإخوان المسلمين في مصر منذ فترة، وورد فيه نص أثار جدلاً واسعاً، وهو ضرورة إنشاء مجلس أعلى للفقهاء تعرض عليه قرارات رئيس الجمهورية التي يصدرها في غيبة البرلمان، كما تعرض عليه أيضاً قرارات المجالس النيابية (مجلس الشورى ومجلس الشعب).

والسؤال أليس هذا النص الذي رجعت عنه من بعد جماعة الإخوان المسلمين كاشفاً بشكل بارز عن أن جوهر مشروع الجماعة هو الانقلاب على الدولة المدنية، وتأسيس دولة دينية تحكم وفق أحكام الشريعة الإسلامية؟

ومن هنا تبدو دعوات بعض الليبراليين إلى أن هناك ضرورة «لإدماج» جماعة الإخوان المسلمين في النظام السياسي المصري، سواء صدرت عن ليبراليين مصريين أو عرب أو ليبراليين أجانب بالغة الغرابة!

ماذا يعنى الإدماج هنا، إذا كانت الجماعة يتمثل مشروعها في تأسيس دولة دينية كما نص على ذلك مشروعهم لتأسيس حزب سياسي إسلامي؟ ألا يتناقض ذلك مع مبادئ الدولة المدنية التي يحكمها دستور ديموقراطي؟

والخلاصة، أن ما ذهبنا إليه منذ البداية من أن الحركات الإسلامية في الوطن العربي على تنوعها واختلاف مشاربها تمثل بالفعل عائقاً من عوائق الديموقراطية العربية، مما يعقد مسيرة الإصلاح الديموقراطي بسبب ممانعة الدولة السلطوية في الخلاص من التراث الشمولي الراسخ في بنية النظم السياسية العربية!

(٩)

حوار تفاعلي عن الجماعات الإسلامية

تتيح أدوات الإعلام الجديد، وفي مقدمتها شبكة الإنترنت للكاتب أن يطالع التعليقات الفورية التي تظهر على الشاشة تعقيباً على مقاله المنشور في الصحيفة في نفس اليوم. ولقد التفت مؤخرًا إلى أهمية القراءة المنتظمة لهذه التعليقات، التي لم أكن أطلعها نظرًا لازدحام وقتي بعدد من المهام البحثية.

غير أن مداومتي على قراءة هذه التعليقات أظهرت لي أهمية العلاقات التفاعلية بين الكاتب والقراء، مما يبرز أهمية عملية "التلقي" Reception وتنويرها للكاتب ذاته، لأنها تعطيه فكرة دقيقة عن اتفاق القراء مع الآراء التي طرحها أو اختلافهم معها، وسبب هذا الاختلاف. أكتب هذه الملاحظات بعد أن قرأت بعناية حوالي ستة تعليقات لمجموعة من القراء المحترمين المتابعين لما أكتب، على مقالتي الأخيرة "الفردوس المفقود والدولة المنشودة"، والتي عاجلت فيها موضوع إجماع الجماعات الإسلامية على اختلافها على الحلم بإعادة الخلافة حتى لو كان ذلك في ثوب جديد، والوسيلة لتحقيق ذلك، لا تخرج عن إقامة الدولة الدينية على أنقاض الدولة المدنية العربية والإسلامية الراهنة، وسواء تم هذا الانقلاب بالعنف أو باستخدام الآليات الديمقراطية، بمعنى اكتساح الانتخابات التشريعية وتشكيل وزارة إسلامية، تقوم بإعادة صياغة الدولة في ضوء تأويلهم لما هو الحكم الإسلامي.

وقد قررت أن أدخل في حوار مع القراء الذين اهتموا بالتعليق على المقال. وبداية أقرر أنني باعتباري باحثاً في علم الاجتماع السياسى أصوغ اجتهادات وفقاً لتوجهي الليبرالى، ونتيجة لقراءتى لمفردات المشهد السياسى والثقافى فى المجتمع العربى المعاصر.

وهذه الاجتهادات تحتل الصواب كما تحتل الخطأ. ولذلك أرحب دائماً بالانتقادات التى تُوجَّه لأطروحاتى الفكرية، سواء تمت فى محاضرة ألقيتها أو بصدد مقال كتبتة. وقد بلغت التعليقات على المقال ستة.

وأولها: تعليق للدكتور على فرج أستاذ الهندسة بجامعة لوزيفيل بدأها بقوله: "وما العمل مع الإخوان" ويقصد الإخوان المسلمين.

ويقول فى تعليقه ما نصه: "ماذا يريد .. الكاتب بهذا البحث؟ لنفرض أن الإخوان يريدون ما أوردته. نبدأ من الواقع فهم موجودون أيما كان عددهم ولهم فكر أيما كانت درجة توافقنا معه. ولقد جربت معهم العصا أيام عبد الناصر والجزيرة أيام السادات ومبارك، مما هو معروف ومدون. ولا يجوز.. الكاتب إدماج الإخوان فى العملية السياسية المعاصرة لأنه يرى ذلك يتناقض مع مبادئ الدولة المدنية التى يحكمها دستور ديموقراطى؟ فماذا يرى المصريون؟ الحقيقة أن هذا الموضوع جدير بالتعامل معه" ويخاطب المعلق الكاتب قائلاً: "قلت إن أى نظام لا يتغير بدون ضغط داخلى، ونحن نرى أساليب الحزب الوطنى كلها.. أدت إلى ما هو غير خافٍ عنا، فماذا يرى الناس إذا؟".

والواقع أن الدكتور على فرج كان دقيقاً غاية الدقة فى وضع المشكلة، وفى تأكيد أنه هذا موضوع جدير بالتعامل معه.

والحقيقة أن «الإخوان المسلمون» منذ نشأتهم على يد الشيخ حسن البنا - رحمه الله - عام ١٩٢٨، وهم يمثلون تحديات عنيفة للنظام السياسى المصرى فى مختلف مراحل التاريخ.

ونبدأ بالمرحلة الليبرالية التى اصطلح على أن بدايتها كانت مع صدور دستور عام ١٩٢٣، والتى امتدت حتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ حين قامت الثورة.

في هذه المرحلة الليبرالية كان النظام السياسي ملكيًا دستوريًا، وكانت هناك تعددية حزبية، وفي مقدمة الأحزاب برز حزب الوفد باعتباره حزب الأغلبية الشعبية التي حاولت أحزاب الأقلية أن تنحّيه عن الحكم، بتأمر كل من الملك فاروق وسلطة الاحتلال الإنجليزي.

برزت جماعة الإخوان المسلمين بعد أن تطورت تطورًا كبيرًا من حقبة الثلاثينيات إلى حقبة الأربعينيات، باعتبارها أهم جمعية منظمة، لأنها كانت تفوق كل الأحزاب السياسية تنظيمًا.

أصبحت لها فروع (شُعَب) في مختلف أحياء المدن وعواصم القرى، وفق نظام محكم يكفل حشد الأعضاء بمئات الآلاف في أي مكان، حين يصدر لهم أمر المرشد العام بذلك. ولكن أخطر من ذلك شكّل المرشد العام الشيخ حسن البنا جهازًا سرّيًا يتشكل من نخبة من الإخوان المدربين جيدًا على السلاح، ليقوم بتنفيذ الاغتيالات للزعماء السياسيين الذين لا ترضى الجماعة عن مواقفهم. وهكذا صدر الأمر باغتيال النقراشي باشا رئيس وزراء مصر، وكذلك المستشار الخازندار الذي سبق له الحكم ضد بعض الإخوان المسلمين المتهمين في بعض القضايا.

وهنا ظهرت الخطورة البالغة لجماعة الإخوان المسلمين، وخصوصًا استخدامها العنف، وتأثير ذلك على تعويق المسيرة الديمقراطية في البلاد، فصدر قرار بحل الجماعة، وما لبث أن اغتيل حسن البنا نفسه في ظروف غامضة، وإن كانت بعض الروايات تقول إن الحكومة القائمة وقتها خططت لذلك الاغتيال.

والسؤال: هل كان يمكن إدماج جماعة الإخوان المسلمين في النظام السياسي المصري في المرحلة الليبرالية مع جهازها السري الذي يقوم بتنفيذ الاغتيالات؟

وإذا انتقلنا إلى مرحلة ثورة يوليو ١٩٥٢، فالمعلومات متوافرة عن الصراع بين الجماعة وقادة الثورة، لأن زعماءها أرادوا أن يكونوا أوصياء على الثورة بحيث لا يتخذ قرار إلا بموافقتهم.

حدث الصراع والذي كان حتميًا، وحُلّت الجماعة وزُجّ بمئات من أعضائها في السجون والمعتقلات.

وفي عام ١٩٦٥، قبض على تنظيم إخوانى يعد انقلاباً على نظام الحكم بقيادة "سيد قطب" المنظر الإخوانى الشهير، وصاحب نظرية تكفير الدولة والمجتمع. وتمت محاكمة أعضاء التنظيم وحكم على سيد قطب بالإعدام.

فى هذه المرحلة الثورية أيضاً لم يكن هناك مجال لإدماج جماعة الإخوان المسلمين فى النظام السياسى المصرى.

وجاءت مرحلة الرئيس السادات الذى خطط فعلاً لإدماج الجماعة فى النظام السياسى المصرى، لأنه دعا زعماء الإخوان فى الخارج إلى العودة لمصر وأتاح لهم إصدار مجلة "الدعوة" مرة أخرى وأفسح لهم مجال العمل السياسى، وإن كان فى سياق أن يدعموه فى مواجهة الجماعات اليسارية والناصرية.

غير أن التجربة لم تنجح بعد أن أعلن قادة الإخوان اعتراضهم على اتفاقية كامب دافيد، وتحولوا إلى معارضة النظام بشكل مفتوح، مما خلق صراعاً بين السادات وبين الجماعة، انتهى باغتياله بواسطة تنظيم إسلامى متطرف خرج من عباءة جماعة الإخوان المسلمين.

وجاء عهد الرئيس مبارك، وحدثت صراعات مكتومة بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام السياسى، وغيّرت الجماعة من رأيها بصدد المفاضلة بين الشورى والديموقراطية وقررت أن تنزل حلبة العمل السياسى، واستخدام آليات الديموقراطية للوصول إلى السلطة، ومن ثم تأسيس ما يحلمون به وهو الدولة الدينية.

ونجح الإخوان المسلمون فعلاً فى مسيرتهم الانتخابية، ونجح منهم فى دورة مجلس الشعب المصرى الأخيرة ٨٦ نائباً وهو أكبر بكثير من كل مقاعد الأحزاب السياسية المعارضة، غير أن أداء هؤلاء الأعضاء لم يكن فاعلاً، كما أنهم "فشلوا فشلاً ذريعاً فى تطبيق شعارهم الشهير "الإسلام هو الحل"، لأنهم لم يقدموا أى حلول ناجحة لمشكلات مصر الحادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويبدو أن نجاحهم فى الانتخابات أغراهم بطرح فكرة تكوين حزب سياسى إسلامى، وأعدوا مشروعاً وزعوه على المثقفين المصريين لمناقشته، وهذا فى حد ذاته مما يحمد لهم، ونعنى حرصهم على إقامة حوار حول أفكارهم.

وكنت من بين المثقفين الذين تلقوا نسخة من المشروع، واكتشفنا من واقع النصوص أنه ليس سوى مشروع لتأسيس دولة دينية في مصر في ضوء مذهب ولاية الفقيه على الطريقة السنية! إذ نص المشروع على تشكيل «مجلس أعلى للفقهاء» تُعرض عليه قرارات رئيس الجمهورية، وقرارات المجالس النيابية لإقرارها.

وإن كانت الجماعة - للأمانة - بعد تلقيها انتقادات عنيفة على هذا النص تراجعت عنه، ولكن بعد أن كانت قد كشفت النقاب عن وجهها الحقيقي.

ويبقى السؤال الذي أثاره الدكتور «على فرج» وشاركه فيه «محمد عبد التواب» في تعليقه حين تساءل أيضًا وهذا نص تعليقه «وماذا بعد .. لن أناقش فحوى رأيك ولكن أسألك ماذا تقترح إزاء وجود هذه الجماعة في الشارع المصري ومجالسه النيابية؟ (ولا أظنك تنكر ذلك) وما هو الحل الديموقراطي الذي يرضيك؟ هل بتعليق المشانق؟ هل نفتح المعتقلات؟ هل نبادر بالنفي والتشريد؟ هل نصادر حقوق هؤلاء الإنسانية؟ أى عقاب تحب حضرتك أن توقعه على أصحاب هذا المنهج؟ ترى كيف يتخيل النظام المدني الذي تدافع عنه وسيلة التخلص من هؤلاء. نرجو أن يكون هذا هو موضوع مقالك القادم».

وأعترف أن أسئلة «محمد عبد التواب» تضع على عاتقي اقتراح حلول ديموقراطية لمشكلة معقدة غاية التعقيد، لأنها تمثل خلطًا شديدًا مرفوضًا بين الدين والسياسة، ليس ذلك فقط بل إن مشروعها الأساسى - كما أسلفنا - هو تقويض الدولة المدنية القائمة وإنشاء دولة دينية يحكمها الفقهاء!

لقد تطوع بالإجابة معلق آخر هو السيد «بكر» حين قرر مطمئنًا «رغم أنف العلمانيين (فلول الشيوعيين) سوف تعود دولة الخلافة، دولة الشورى التى يتعايش فيها المسلم مع غير المسلم فى ظل شرع الله عز وجل».

أرايتم كيف أن المشكلة معقدة ولا تجدى الإجابات السهلة فى الإجابة عن أسئلتها المركبة؟

(١٠)

البحث عن رؤية استراتيجية عربية

انعقد منتدى جريدة «الاتحاد» السنوى الخامس فى أبوظبى يومى ٢٠، ٢١ أكتوبر ٢٠١٠، وكان الموضوع الرئيس هو العرب ودول الجوار.

وقُدمت أوراق متميزة كتبها باحثون عرب مرموقون، دارت حول ستة موضوعات، هى: إيران والجوار العربى وأعد ورقة العمل د. رضوان السيد، والعلاقات العربية التركية للدكتور وحيد عبد المجيد، والعرب والجوار الأفريقى للأستاذ حلمى شعراوى، والعلاقات العربية الأمريكية للدكتور عبد الله خليفة الشايحى، ومحور إسرائيل: عملية السلام مع الفلسطينيين للدكتور إبراهيم البحراوى، وأخيرًا مشروع عربى لتطوير التعاون الإقليمى للدكتور برهان غليون.

وكان هناك معلقون على كل ورقة عمل، بالإضافة إلى المناقشات التى أدارها أعضاء هذا المنتدى المتميز.

ونريد اليوم أن نقف بالتحليل أمام المشروع العربى لتطوير التعاون الإقليمى الذى قدمه فى ورقته المفكر السورى المعروف الدكتور برهان غليون، رئيس معهد بحوث الشرق الأوسط فى جامعة السوربون.

والواقع أن الاختيار المرافق لموضوع المتدى والذي دارت أبحاثه حول العرب ودول الجوار، مرده إلى التغيرات الكبرى التى لحقت ببنية النظام الإقليمى العربى منذ إنشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ حتى الآن.

ولا نستطيع أن نتعقب الأزمات الكبرى التى تسببت فى تشقق النظام العربى، والتى ربما كان أخطرها على الإطلاق الغزو العراقى للكويت فى عهد الرئيس السابق صدام حسين، وما أدى إليه من تفتيت مفهوم الأمن القومى العربى والذي كان يقوم على مُسلَمة رئيسة مبناها أن مصدر التهديد الرئيس للأمن العربى هو دولة إسرائيل. ولم يكن فى حسابان مخططى النظام العربى أن التهديد يمكن أن يصدر من دولة عربية تغزو بقواتها العسكرية دولة عربية أخرى، مهما كانت الحجج والتبريرات.

غير أنه بالإضافة إلى الأزمات المتكررة التى واجهها النظام العربى، فإن ما يدعو للمراجعة والبحث عن نقطة انطلاق جديدة، هى التغيرات العالمية الكبرى والتحولات الواسعة المدى فى بنية النظام الإقليمى.

ومما لا شك فيه أن العولمة وهى العملية التاريخية التى أحدثت انقلابات واسعة المدى سياسية واقتصادية وثقافية أثرت على كل دول العالم، من شأنها أن تدفع صناع القرار العرب إلى تقييم سياساتهم الراهنة بروح نقدية، ورسم صورة مستقبلية لرؤية استراتيجية مشتركة.

غير أن التحولات فى بنية النظام الإقليمى فى الشرق الأوسط لا تقل أهمية عن تأثيرات العولمة. فهازالت الدولة الإسرائيلية تواصل اعتداءاتها المتكررة على حقوق الشعب الفلسطينى، وتمدد بالاستيطان المنظم فى صميم أراضى الضفة الغربية. وهى بتسليحها المتطور ستظل مصدر التهديد الأساسى للأمن القومى العربى، بالرغم من معاهدات السلام التى وقعتها مع كل من مصر وفلسطين.

غير أن بروز الدور الإيرانى فى العقد الأخير غير موازين القوى فى الإقليم. فقد أسفرت إيران عن ملامح مشروع تأسيس دولة تصبح هى القوة الإقليمية الكبرى فى المنطقة، متنافسة فى ذلك حتى مع إسرائيل وخصوصاً فى مشروعها لتصنيع قنبلة ذرية، مما من شأنه أن يقلب كل الموازين فى المنطقة.

كما أن تركيا استطاعت في عقد من الزمان أن تنهض اقتصادية كبرى، وأن يصبح لها دور واضح في التأثير على السياسة العربية.

لكل ذلك كان متدى الاتحاد موقفاً غاية التوفيق في اختيار موضوع «العرب ودول الجوار»، لاستكشاف ملامح التغير في النظام الإقليمي واستشراف المستقبل.

كيف يمكن التخطيط العربى الواعى للمستقبل؟

هذا هو الموضوع الذى عنى به «برهان غليون» وقدم بصده اقتراحاً جسوراً، تقوم فكرته الرئيسة على أنه «ليس هناك خيار أفضل لضمان أمن الخليج من المراهنة على استراتيجية بناءة وإيجابية قائمة على تعزيز علاقات التعاون والتشاور والتفاهم بين دول المنطقة جميعاً والدول الكبرى المعنية. وهو ما يستدعى العمل من أجل إقامة منظومة للأمن الجماعى الإقليمى تضم إلى جانب بلدان الخليج الدول العربية المشرقية وإيران وتركيا... وهو ما يستدعى بالمثل تعديلاً في توجهات الدول الإقليمية أيضاً، وتجاوزاً لأفق الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معاً. وأعتقد اليوم أكثر بأن إخراج المنطقة من دوامة الصراع الدولى والعنف المتعدد الأشكال المرافق له، والذى ينتشر وتتوسع دائرته باستمرار، يستدعيان بناء مشروع يتجاوز المشاريع القومية والاستعمارية معاً. ويستند على تفاهم دول المنطقة وشعوبها، بما يمكنها من تطوير وسائل التعاون الضرورى للتنمية الحضارية، وتعزيز هامش سيادتها، وبالتالي مبادرتها الذاتية تجاه قوى التنافس الدولية الخارجية».

هذا هو صلب مشروع التعاون الإقليمى الذى يطرحه برهان غليون، والذى حرصنا على اقتباس عبارته بنصها لأنها خير معبر عن روح هذا المشروع الطموح.

وقد عقب في الجلسة التى عرض فيها المشروع. وأول فكرة تبادرت إلى ذهنى تساؤل مبناه هل هذا المشروع مجرد «يوتوبيا» يحلم بتحقيقها مفكر سياسى عربى مرموق، أم أنه يمكن - فى ظل ظروف مواتية معينة - أن يتحول إلى مشروع واقعى؟

وهل يمكن حقاً - كما نادى صاحب المشروع - أن يتجاوز أفق الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معاً؟

غير أنني قررت أن أستجيب لهذا المشروع بطريقة إيجابية، وطرحت على نفسي سؤالاً هو لو أردنا حقاً تنفيذه بعد حصول توافق عربي عليه، فما الخطوات التي ينبغي اتخاذها حتى يتحقق؟

وأشرت في هذا المجال إلى ثلاث خطوات رئيسية.

الخطوة الأولى هي أهمية ممارسة عملية نقد ذاتي عربية واسعة المدى، والخطوة الثانية هي قراءة استشرافية لتحولات النظام الدولي وتغيرات بنية المجتمع الدولي، والخطوة الثالثة والأخيرة هي رسم ملامح رؤية استراتيجية للعالم العربي.

والخطوة الأولى تتمثل في ضرورة ممارسة عملية نقد ذاتي واسعة المدى يقوم بها صناع القرار في النظم السياسية العربية المختلفة، لإبراز الجوانب السلبية في الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية، والتركيز على الجوانب الإيجابية، مما من شأنه أن يعطى الأمل في أن صناع القرار العرب في مجال الاستراتيجية العليا يمكن أن يصوغوا مبادرات إيجابية تقوم بتطوير مجتمعاتهم.

ولاشك أن أول خطوات النقد الذاتي هو نقد استمرار السلطوية، والحاجة إلى إصلاح ديموقراطي حقيقي، حتى لو كان ذلك متدرجاً، لأن شعارات العولمة السياسية هي الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان والتعددية. كما أن شعارات العولمة الاقتصادية هي التنافس العالمي وحرية الاقتصاد، مما يقتضي إحداث تغيرات بنيوية في صلب الاقتصاد، وأخيراً فإن شعارات العولمة الثقافية هي بروز ثقافة كونية تقوم على الاعتراف بالآخر والتسامح ونبذ التطرف الفكري والعنف السياسي.

وعملية النقد الذاتي العربي لا ينبغي أن تقتصر على صناع القرار فقط، ولكن لا بد أن يسهم فيها المفكرون والمثقفون العرب الذين لم يستطيعوا حتى الآن القيام بمهمة التجديد المعرفي والفهم العميق لتحولات العالم، واستشراف المستقبل بدلاً من الغرق في بحور الماضي وإعادة إنتاج أفكاره البالية والعقيمة!

ومما لاشك فيه أن دور مراكز الأبحاث الاستراتيجية العربية محوري في دفع عملية النقد الذاتي العربي في مختلف المجالات.

أما الخطوة الثانية في تحويل «يوتوبيا» برهان غليون المقترحة إلى مشروع واقعي، فتمثل في أهمية القراءة الاستشرافية للنظام الدولي والمجتمع الدولي.

أما النظام الدولي فهو يمر - في تقديرنا - بمرحلة انتقالية حاسمة، من النظام الأحادي القطبية الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة الأمريكية بحكم قوتها العسكرية الفائقة وتطورها التكنولوجي ومبادراتها المعرفية، إلى مجتمع متعدد الأقطاب.

وهناك في هذا المجال نظريتان متعارضتان. النظرية الأولى أمريكية، وترى أن الولايات المتحدة الأمريكية ينبغي أن تبقى سيدة العالم إلى الأبد بحيث - كما اقترح عدد من المفكرين الاستراتيجيين الأمريكيين - ينبغي ضرب أي محاولة لإزاحتها من قمة العالم حتى باستخدام القوة العسكرية. والنظرية الثانية صينية، وترى أن العالم سيتقل إلى مرحلة تعددية الأقطاب، وفق مخطط استراتيجي صيني اقترحه مراكز الأبحاث الاستراتيجية الصينية.

أما التحولات الكبرى التي لحقت ببنية المجتمع العالمي فهي التحول من نموذج المجتمع الصناعي إلى نموذج مجتمع المعلومات العالمي، الذي يقوم على تدفق المعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر على مستوى العالم بلا حدود ولا قيود وهذا هو جوهر العولمة. ومجتمع المعلومات العالمي سيتقل بدوره لكي يصبح مجتمعًا للمعرفة، تلعب فيه عملية إنتاج المعرفة التي تقوم على الإبداع الدور الرئيس.

والخطوة الثالثة والأخيرة هي أهمية وضع رؤية استراتيجية للوطن العربي، ونعني بالرؤية الاستراتيجية السياسات المقترحة لكي تطبق في العشرين عامًا القادمة.

ونحن نعلم - من متابعتنا الدقيقة للفكر العالمي في العقود الماضية - أن كل دول العالم صاغت رؤاها الاستراتيجية، بل وضعتها موضع التنفيذ.

هناك أولاً رؤية استراتيجية أمريكية وضعها المجلس القومي للاستخبارات الأمريكية بعنوان «تخطيط المستقبل الكوني». وإسرائيل لديها رؤية استراتيجية منشورة في ستة عشر مجلدًا باللغة العربية عنوانها «إسرائيل ٢٠ / ٢٠»، وقد بادر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بترجمة ستة مجلدات منها إلى اللغة العربية.

وعديد من الدول لديها رؤى استراتيجية، نحن فقط ليس لدينا رؤية استراتيجية عربية.

إن كنا نبحث عن مشروع قومي يجمع شتات الجهود العربية، فإن مشروع وضع هذه الرؤية الذي ينبغي أن تسهم مراكز الأبحاث الاستراتيجية العربية في وضعها، بالإضافة إلى إبداع المفكرين العرب في مختلف المجالات.

هذه هي الخطوات الأساسية التي اقترحناها حتى نحول المشروع الذي يقدمه «برهان غليون» من مجرد «يوتوبيا» إلى مشروع واقعي!

(١١)

الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية !

في بحثنا السابق عن «رؤية استراتيجية عربية» (راجع مقالنا الماضي في ٢٨ أكتوبر ٢٠١٠) الذي خصصناه للمناقشة النقدية للمشروع السياسي الطُمُوح الذي اقترحه الدكتور برهان غليون، والذي يتمثل في إقامة منظومة للأمن الجماعي الإقليمي تجمع بين الدول العربية وتركيا وإيران، تساءلنا هل هذا المشروع مجرد «يوتوبيا»، أم أنه يمكن في ظل ظروف مواتية معينة أن يتحول إلى مشروع واقعي؟

وهل يمكن حقًا - كما نادى صاحب المشروع - تجاوز الإيديولوجيات القومية العربية والتركية والإيرانية معًا؟ لن نفصل هنا في الخطوات التي اقترحناها لتحويل اليوتوبيا إلى مشروع واقعي، وهي القيام بنقد ذاتي عربي، وقراءة تغيرات النظام العالمي. وأخيرًا صياغة رؤية استراتيجية عربية. ولكننا - بدلاً من ذلك - نطرح للمناقشة مشكلة تحتاج إلى بحث، وهي ألا يمكن أولاً إقامة وحدة أو اتحاد - أيًا كانت صورته - بين الدول العربية، قبل التطلع إلى إقامة منظومة للأمن الجماعي الإقليمي تضم إيران وتركيا؟

لا ننكر أن هذا الموضوع بالذات كان محلاً لدراسات مراكز الأبحاث العربية والمفكرين العرب الذين ينتمون إلى إيديولوجيات سياسية شتى، وإن كانوا جميعًا - لأسباب شتى - يؤمنون بأهمية التوحيد العربي، لأننا ببساطة في عصر التكتلات الإقليمية الكبرى «كالاتحاد الأوروبي» و«الآسيان» و«النافتا». وانضمام الدول المفردة

لأى من هذه التكتلات يساعد على زيادة قوتها الاقتصادية، ويرفع من مستوى أدائها السياسى فى مجال اتخاذ القرارات الاستراتيجية الكبرى فى التفاعلات الدولية المعقدة.

ولم تقتصر المناقشات حول الوحدة على مستوى المعالجات النظرية التى قامت بها مراكز الأبحاث العربية أو المفكرون الاستراتيجيون العرب، لأن موضوع الوحدة العربية شهد تطبيقاً خلاقاً - وإن كانت اختلفت الآراء بصدد تقييمه - تمثل فى الوحدة المصرية السورية التى قامت على أساسها الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨.

وإذا كانت هذه الوحدة انتهت - للأسف الشديد - بالانفصال بعد عامين فقط من قيامها، نتيجة مؤامرات الخارج وتناقضات الداخل السورى والمصرى، فإنها ستظل علامة بارزة على إمكانية تحقيق المشروع لو تم فى ضوء رؤية استراتيجية عربية بصرية، توجهها إرادة سياسية عربية رشيدة ترى فيه تحقيقاً لمصالح الدول القطرية من جانب، وللمصلحة القومية العربية من جانب آخر.

وقد طالعت باهتمام شديد تعليق أحد القراء المحترمين وهو الدكتور جمال عيسى على مقالى الماضى عن الرؤية الاستراتيجية العربية.

ووردت فى التعليق ملاحظات غير لائقة وتجافى آداب الحوار، لأنه ادعى أن المؤتمرين ركزوا على كرم الضيافة الإماراتى، بدلاً من أن يكلفوا أنفسهم بالسؤال عن دولة الإمارات العربية المتحدة التى تستضيفهم!

وللرد على هذه الملاحظات، نؤكد له أن أعضاء المنتدى غالبيتهم من الباحثين العرب المعروفين على المستوى العربى والدولى، والذين سبق لهم أن حضروا عشرات المؤتمرات، وأسهموا فيها بأبحاثهم وإبداعاتهم الفكرية، التى أضافت الكثير فى مجال دراسة عديد من الموضوعات الهامة.

وهم لم يكونوا بحاجة إلى دراسة حالة دولة الإمارات العربية المتحدة من حيث نشأتها التاريخية أو وظائفها الإيجابية أو إنجازاتها المبهرة، لأنه سبق لأغلبهم أن شارك بالفعل - وهذا ما يجعله تماماً السيد المعلق - فى دراسة متعمقة لدولة الإمارات العربية المتحدة فى إحدى الندوات الهامة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية منذ سنوات بعيدة. وفى هذا المؤتمر اعتبرت تجربة دولة الإمارات العربية نموذجاً ناجحاً للتوحد العربى.

ومن هنا لسنا في حاجة إلى دروس السيد المعلق حول أهمية دراسة هذه التجربة الرائدة.

غير أننا - إذا ما تجاهلنا هذه الملاحظات الشكلية التي تتعلق أساساً بآداب الحوار - فإن في تعليق الدكتور جمال عيسى ما يستحق البحث والمناقشة. والفكرة الجوهرية التي يطرحها أن تجربة دولة الإمارات يمكن أن تكون أفضل نموذج يُحتذى لقيام اتحاد عربي.

وهنا بالذات نختلف مع هذه الفكرة اختلافات جوهرية لأسباب نظرية وواقعية. والواقع أن هذا الاقتراح يثير في ذهننا على الفور الاستخدام الخاطيء والمُعيب من قبل بعض الباحثين لفكرة المشابهة التاريخية Historical analogy. والمشابهة التاريخية - كما تعرّفها المراجع الأكاديمية الرصينة - هي محاولة بعض السياسيين والدبلوماسيين في تفسير بعض الظواهر، أو التنبؤ بمسار حدث راهن أو مستقبلي، مؤسساً على وقائع أو أحداث حدثت في الماضي. وفي هذا السياق يستخدم الحدث الماضي باعتباره مصدراً، في حين أن الموقف الراهن أو المستقبل يعد هو هدف المشابهة.

بعبارة أخرى، ينحصر رأي الدكتور جمال عيسى في أن الدول العربية تستطيع أن تحتذى نموذج دولة الإمارات العربية المتحدة لكي تحقق الوحدة العربية.

ما صحة هذه المقولة؟

نقرر بكل يقين علمي أن المشابهة التاريخية هنا غير قابلة للتحقيق، لأسباب متعددة تاريخية وجيوبوليتكية وسياسية واقتصادية وثقافية.

غير أننا نبدأ المناقشة بالتأكيد على أن تجربة دولة الإمارات كان من السهل تحقيقها لعدة أسباب. لعل أهمها على الإطلاق التشابه الشديد في البنية الاجتماعية للإمارات التي دخلت في إطار الدولة الواحدة. وهذه البنية الاجتماعية تتمثل في أن مجتمعات هذه الإمارات تتسم بشيئين رئيسيين، أولهما أنها جميعاً وبلا استثناء واحد مجتمعات قبلية، بمعنى أن القبائل المتعددة في كل دولة هي الوحدة الاجتماعية الرئيسة وليس الطبقات أو الشرائح الاجتماعية. والمجتمع القبلي - كما هو معروف في الدراسات

الأنثروبولوجية - يتسم بسماة خاصة للغاية تميزه عن المجتمعات الطبقية، حيث وحدة التحليل الأساسية هي الطبقة الاجتماعية وليست القبيلة. بالإضافة إلى أن المجتمع القبلي يقوم أساساً على أعراف وتقاليده قديمة متوارثة مازالت توجه السلوك السياسى والسلوك الاجتماعى لكل من النخب السياسية الحاكمة والجماهير على السواء.

وهذا الوضع مازال مستمراً حتى الآن ومرشح لعدم التغير الجوهرى فى العقود القادمة، بالرغم من مظاهر التحديث المتعددة التى شهدتها الإمارات المتعددة التى دخلت فى إطار الدولة الواحدة، وفى مقدمتها أبو ظبى ودبى.

والسبب الثانى هو أن الذى سهّل الوحدة فى تجربة دولة الإمارات هو عدد السكان المحدود للغاية فى كل إمارة، بالإضافة إلى أهم عامل وهو ظهور النفط فى هذه الإمارات، وما ترتب عليه من ثروة هائلة سهلت التعاون السياسى بينها بدون صراعات حادة حول الموارد الاقتصادية. وذلك بالرغم من وجود إمارات بالغة الثراء وإمارات فقيرة فى مواردها. غير أن الدستور الاتحادى استطاع بحصافة شديدة معالجة هذه الفجوات الاقتصادية والتباينات الواضحة فى الثروة، من خلال المساعدات الاقتصادية التى تمنحها الدولة للإمارات الفقيرة حفظاً للتوازن المطلوب.

ومن ناحية أخرى يمكن القول أن التاريخ الاجتماعى فى الإمارات متشابه. فأغلبها كان خاضعاً لوصاية أجنبية تم إنهاؤها، واستقلت الإمارات فى سياق سياسى سمح للدول الغربية أن تحصل على حاجتها من النفط الإماراتى وفقاً لاتفاقيات مجزية لكافة الأطراف.

وأهم من ذلك كله أن مسائل الأمن القومى - بحكم العلاقات الوثيقة بين الدول الغربية والإمارات - أصبحت مضمونة فى إطار استراتيجى غربى - عربى متفق عليه سلفاً، ووفقاً لآليات متعددة.

وإذا أضفنا إلى كل ذلك أن الإمارات الداخلة فى الاتحاد كلها متجاورة ولا يفصل بينها وبين الأخرى بحار أو محيطات، بل إنها من وجهة النظر الجيوبوليتيكية تكون إقليماً واحداً متجانساً، لأدركنا سهولة إنجاز مشروع الاتحاد.

وهذا الوضع يختلف عن دول المشرق ودول المغرب، التي لا تنتمي إلى إقليم جغرافي واحد، مما يجعل من مسألة الاتحاد أو الوحدة أصعب بكثير من حالة دولة الإمارات العربية.

غير أنه أهم من هذا الاعتبار أن كل دولة من دول المشرق لها تاريخ اجتماعي مختلف تمامًا عن تاريخ الدول الأخرى.

خذ - مثلاً - حالة مصر بعمقها التاريخي المعروف، حيث أنشأ فيها "محمد علي" أول دولة عربية حديثة. وعبر الزمن وفي سياق التحديث الصناعي تشكلت في مصر طبقات اجتماعية متعددة، ونشأت فيها طبقة عاملة دخلت في صراعات شتى مع أصحاب رؤوس الأموال. كما أنه في القطاع الزراعي كان هناك وضع شبه إقطاعي جعل ملكية الأرض في غالبيتها في يد عدد محدود من الإقطاعيين، في حين أن ملايين المزارعين كانوا مجرد أجراء يعملون لصالحهم، بالإضافة إلى عدد محدود من ذوى الملكيات الصغيرة.

هذا الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي لا يتشابه مع الوضع في كل من فلسطين ولبنان وسوريا والعراق. فكل بلد من هذه البلاد المشرقية له تاريخ اجتماعي مختلف، يجعل الوحدة مسألة بالغة الصعوبة لاختلاف تكوين النخب السياسية الحاكمة وتنوع المجتمعات.

ونفس العوامل نجدها في المغرب العربي. فهناك فروق بارزة بين الجزائر التي خضعت للاستعمار الاستيطاني الغربي لمدة تقارب ١٨٠ عامًا ولم تتحرر إلا من خلال حرب التحرير الجزائرية البطولية، وبين المغرب التي تحكمها عائلة ملكية منذ قرون متعددة، وحيث يعتبر ملك المغرب أميرًا للمؤمنين. أما تونس فقد تحولت إلى جمهورية بعد الاستقلال وكذلك ليبيا بعد الثورة.

هذه الفروق الجوهرية بين دول المشرق ودول المغرب تجعل من مشروع الوحدة العربية الفيدرالية مشروعًا يكاد أن يكون مستحيل التطبيق. وذلك لأن النخب السياسية الحاكمة في هذه الدول لن تتنازل بسهولة عن وضعها السياسي المتميز، كما أن أي حاكم عربي مفرد أيا كانت طريقة تعيينه أو انتخابه لن يتنازل بسهولة عن بعض سلطاته المطلقة، بالإضافة إلى الفروق البارزة الأخرى. قصارى ما يطمح إليه المفكرون

العرب القوميون اليوم هو البدء بإنشاء سوق عربية مشتركة، على أساس أن التوحيد الاقتصادي قد يؤدي على المدى الطويل - قياسًا على تجربة الاتحاد الأوروبي - إلى تنسيق سياسي عربي يحتاج في تحديد طبيعته إلى إبداع فكري عربي، بالإضافة إلى إرادة سياسية حاسمة.

وهكذا يمكن القول أن المشابهة التاريخية بين تجربة دولة الإمارات المتحدة وباقي الدول العربية لا أساس لها، لأن الأوضاع التاريخية والسياسية والاقتصادية والثقافية السائدة لا تساعد على تحقيق الوحدة العربية الكاملة.

(١٢)

تحولات المشروع القومي العربي

أثارت مقالتنا الماضية «الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية» المنشورة في ٤ نوفمبر ٢٠١٠ تعليقات أكثر من خمسة عشر قارئاً، تفاوتت آراؤهم بين تأييد مطلب الوحدة العربية وإنكار إمكانية قيامها. وأحسست بالحاجة إلى تأصيل بحث الموضوع من خلال عرض آراء النخبة واتجاهات الجماهير.

ويمكن القول أن جوهر المشروع القومي وهو فكرة العروبة لها جذور تاريخية عميقة، وتجليات قطرية، لعل من أبرزها ظهور فكرة العروبة في مصر باعتبارها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية المصرية، وتطبيقات قومية أخذت طريقها إلى عديد من البلاد العربية.

ويمكن القول أن التيار العروبي كانت له جذور قومية في مصر، كما تجلى ذلك على وجه الخصوص في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات.

ولعل إنشاء جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥ ومقرها الدائم في القاهرة، يعد تكريساً رسمياً للفكرة العروبية.

وليس هناك أدنى شك بأن ثورة يوليو ١٩٥٢ هي التي دفعت بالفكرة العربية أشواطاً بعيدة إلى الأمام، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة، والتي وصلت إلى أعلى ذراها بتحقيق الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨.

غير أن تجربة الانفصال المريرة ألقت بعديد من الشكوك على الفكرة العروية، ليس من زاوية صدقها النظرى، ولكن من إمكانية تحقيقها الفعلى، مما أدى إلى تحولات كبرى فى الخطاب القومى التقليدى، الذى قدر الكثيرون أنه لم يعد صالحاً للتطبيق، وأنه من الأفضل أن يتحول إلى خطاب وظيفى، يركز على المكاسب التى يمكن أن تحصل عليها الدول القطرية من الوحدة.

ومن هنا كان لابد من إلقاء نظرة فاحصة على النظام العربى ومستقبل جامعة الدول العربية، وعملية صعود الخطاب القومى العربى، والتحويلات التى غيرت من بنيته. ويمكن القول أن اتجاهات البحوث العربية فى العقود الأخيرة، تركزت على ثلاثة موضوعات رئيسة، وهى تقييم دور جامعة الدول العربية، وأزمة النظام العربى، واستشراف مستقبل العالم العربى.

ولو أردت أن أجمل الفكرة الأساسية التى يقوم عليها مقالنا لقلت إننا نمر بلحظة تاريخية فارقة، نشهد فيها نهاية الخطاب القومى التقليدى وبداية صعود الخطاب القومى الوظيفى. ونحن حين نتحدث عن الخطاب فأنا أعنى فى الواقع نسقاً مترابطاً من المقولات ونوعية محددة من الممارسات فى نفس الوقت.

تأتى نهاية الخطاب القومى التقليدى بعد مرحلة مر فيها هذا الخطاب بأزمة خانقة على صعيد النظر والممارسة معاً. وقد عبر عن هذه الأزمة - وخصوصاً فى سنوات التردى والانحيار التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ - عديد من المثقفين العرب.

ولعل من أبلغ التعبيرات عن قلق المثقف القومى العربى فيما يتعلق بتحديات الثمانينيات بالنسبة للنظام العربى، ما سبق أن قرره المؤرخ والمفكر القومى الكبير قسطنطين زريق.

«إن التحدى الأكبر الذى يجابه الأمة العربية فى مطلع الثمانينيات هو اتجاه أعضاء النظام العربى نحو تمكين القطرية والتكتيكية... وهو الاتجاه المعاكس لما يفرضه سير الأمة نحو التماسك والتكامل وتنمية قوتها الذاتية التى تكون مرتكزها الأساسى، فمن هنا يجب أن نبدأ: كيف نقف فى وجه هذا الانعكاس الذى أدى إلى التبعثر العربى؟».

ولابد لنا أن نطل إطلالة سريعة على ملامح الخطاب القومى التقليدى ونحدد مؤشرات الأزمة التى مر بها، قبل أن نتقل للحديث عن ملامح الخطاب القومى الوظيفى البازغ.

هناك إجماع بين الباحثين على أن العروية تمثل المبدأ الذى يصدر عنه الغالبية العظمى من المفكرين العرب، بالرغم من اختلاف إيديولوجياتهم، بمعنى أن الانتفاء العربى لغة وتاريخاً وحضارة هو الأساس الذين ينطلقون منه فى تحليلاتهم للواقع العربى، وفى استشرافهم لمستقبله. ومن ناحية أخرى، فإن الوحدة: تعريفها وكيفية تحقيقها وسبل مواجهة خصومها هى العمود الأساسى للخطاب القومى العربى.

وإذا أردنا أن نحدد العناصر الأساسية لهذا الخطاب يمكننا أن نحصرها فى أربعة موضوعات، وهى: ضرورة الوحدة العربية، وأنصار الوحدة وأعداؤها، وطريق الوحدة العربية، ونظرية الوحدة العربية.

فما يتعلق بضرورة الوحدة العربية، يعتبر بعض الباحثين أن أقوى تعبير سياسى عنها نجده لجمال عبد الناصر فى الميثاق حيث يقول:

«إن الأمة العربية لم تعد فى حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها، لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربى ذاته، يكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التى تصنع وحدة الضمير والوجدان، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التى تصنع وحدة المستقبل والمصير».

وترجع أهمية هذا النص إلى أنه يجمع فى فقرة واحدة بين الأسباب الثلاثة الكبرى التى يرجع إليها المثقفون القوميون العرب فى كتاباتهم، وهى اللغة والتاريخ والمصير المشترك.

ولن نخوض كثيراً فى موضوع أنصار الوحدة وأعدائها، يعيننا على وجه الخصوص فيما يتعلق بطريق الوحدة العربية أن الخطاب القومى التقليدى يأنف من القول بتحقيق الوحدة العربية عن طريق التعاون والتكامل بين الدول العربية، لأنه يدين القطرية (أى التجزئة) فى تلك الدول. ولعل أبرز ما يعبر عن هذا الرفض، الانتقادات التى يوجهها المثقف العربى القومى للمبدأ الذى يقضى بجواز قيام الوحدة العربية على أساس

المصالح المادية، وهى المصالح الاقتصادية للبلاد العربية. فهذا المفهوم يعد «نقيضاً» لنظرية الدمج السياسى التى تقول بالاتحاد السياسى أولاً، أى بإقامة رئاسة واحدة وسلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية واحدة، تعالج جميع القضايا السياسية والاقتصادية والمالية والعسكرية والاجتماعية الأساسية التى تواجه الأجزاء المساهمة فى الوحدة، وتخلق هى نفسها الأجهزة الضرورية فى هذه القطاعات، كقاعدة وأساس للاتحاد أو الوحدة. هكذا ذهب مثلاً نديم البيطار وهو أحد أبرز ممثلى الخطاب القومى العربى التقليدى.

وفى نفس الاتجاه يقرر على الدين هلال «إن التكامل العربى والوحدة العربية أمر سياسى فى المقام الأول، وهناك أولوية للاعتبارات والالتزام السياسى فى تحقيقه، نتيجة للسمة القومية التى تتصف بها العلاقات العربية، وأى طريق آخر - اقتصادى أو اجتماعى - فى غياب الالتزام السياسى قد يوجد بعض أشكال العمل المشترك.. ولكنه يتم فى إطار التجزئة القائمة دون أن يضع الأساس لخطوة أكثر تقدماً. والقضية ليست المفاضلة بين الثورية والتدرجية، ولكن هل يمكن تحقيق الأهداف القومية وحل التناقض بين القومية والقطرية نتيجة عملية فنية يقودها المتخصصون والفنيون وحسب، أم إنه بالضرورة وفى المقام الأول ثمرة عمل سياسى والتزام قومى يضطلع به المثقفون والحكام»..

وقد انعكست أزمة الخطاب القومى العربى التقليدى على النظام العربى ذاته، بحكم وحدة الفكرة والممارسة، وقد لخص بعض الباحثين العرب المشكلات المختلفة التى يواجهها النظام العربى فى بروز عدد من المشكلات المحورية التى صيغت فى شكل تناقضات:

- المفهوم القومى فى مواجهة المفهوم الدينى، ويقصد به الاتجاه العربى فى مواجهة الاتجاه الإسلامى، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم الإقليمى، ويقصد به التناقض بين النظام العربى والنظام الشرق أوسطى، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم المحلى، ويقصد بالمحلى هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجى، ومجلس التعاون العربى، والاتحاد المغارى)، والمفهوم القومى فى مواجهة المفهوم السياسى، ويقصد به سياسة المحاور السياسية العنيفة التى تنشأ داخل النظام.

من كل هذه الجدليات الأربع أثبتت الممارسة أن جدلية القومى فى مواجهة المحلى، أصبحت هى الجدلية الأساسية التى تفعل فعلها فى الوقت الراهن على حساب كل الجدليات السابقة، ويكشف عن هذا إنشاء مجلس التعاون الخليجى والاتحاد المغاربى.

وقد يُرد ذلك إلى نهاية عهد الخطاب القومى العربى التقليدى، وبزوغ الخطاب القومى العربى البراجماتى والوظيفى وإن كانت مسيرته مازالت متعثرة!

وقد دار فى السنوات الأخيرة صراع عنيف بين الخطاب القومى التقليدى والخطاب الوظيفى البازغ. وقد تمحور الصراع حول عدد من القضايا الجوهرية، أهمها على الإطلاق الجدل حول دور الدولة القطرية، وهل هو سلبى أو إيجابى فى نطاق النظام العربى، وحول فشلها أو نجاحها فى أداء الأدوار المنوطة بها، ثم النقطة الجوهرية وهى كيفية تحقيق الوحدة العربية، وخصوصاً بين أنصار المدخل السياسى وخصومهم أنصار المدخل الوظيفى.

ويمكن القول أن «هجاء» الدولة القطرية تقليد مشرقى أكثر منه تقليد مغربى فى تقاليد الخطاب القومى العربى التقليدى، فليس لدى المفكرين المغاربة - لأسباب شتى - هذا الاستعداد الدائم للانقضاض على الدولة القطرية كما هو الحال بالنسبة للمثقفين المشاركة.

إلا أن الأخطر من ذلك أن الفكر القومى لم يُعَنَ حقيقة بقضية «الدولة الوطنية» بمفهومها المؤسسى والحقوقى، بل ظل يفكر بالدولة القطرية، فيكتفى بالطعن فى شرعية الدولة القطرية أى كل دولة قائمة على الساحة العربية. وكانت النتيجة أن الفكر القومى - رغم إيجابياته النضالية الكثيرة - أغفل قضية الدولة الوطنية «كمؤسسات» كدولة القانون والحقوق، كأداة لتحديث نظام السياسة، وتطوير علاقات المواطنين وحقوق الإنسان.

غير أن أعنف معركة دارت بين الخطاب القومى العربى التقليدى والخطاب العربى الوظيفى، تركزت حول أسلوب تحقيق الوحدة العربية، وكان ذلك بمناسبة إنشاء الاتحاد المغاربى فى الثمانينيات.

وكان لابد للخطاب القومي العربي التقليدي أن يعبر عن رأيه في هذا التيار الإقليمي الآخذ في التصاعد، ونعني إنشاء مجلس التعاون الخليجي، ثم إنشاء مجلس التعاون العربي (الذي انتهى)، وإنشاء الاتحاد المغربي.

ويمكن القول أن هذا الجدل قد انتهى منذ سنوات، لأن القطرية ترسخت في كل دول العالم العربي، وتراجعت دعوات المفكرين لتحقيق الوحدة العربية وتضاءلت مطالبهم، وتركزت حول تحقيق خطوة أولى متواضعة هي إنشاء سوق اقتصادية عربية مشتركة. ويُجرى الآن مركز دراسات الوحدة العربية استطلاعاً هاماً لرأي الجماهير العربية حول الديمقراطية والوحدة. فلنتظر النتائج حتى نعرف التحولات التي لحقت بالخطاب القومي العربي.

(١٣)

كيف يُصنع القرار العربي؟

هل يمكن للبحث العلمى أن يدلف إلى القلاع المحصنة لصناعة القرار فى الأنظمة العربية المختلفة، لكى يكشف عن أسرار عملية صنع القرار؟

وكيف ذلك والأنظمة السياسية العربية فى غالبيتها العظمى ليس فيها أجهزة رسمية معلنة لصنع القرار، على خلاف عديد من النظم السياسية الديمقراطية؟

فى الولايات المتحدة الأمريكية - على سبيل المثال - هناك مجلس للأمن القومى، وهناك وكالة المخابرات الأمريكية، بالإضافة طبعاً إلى الكونجرس ومجلس النواب. وهذه الهيئات جميعاً عادة ما تستشار فى إصدار عديد من القرارات، سواء تعلقت بالسياسة الخارجية أو بالسياسة الداخلية.

ونفس الوضع نجده فى إنجلترا وفرنسا، على اختلاف بينهما فى مركزية دور رئيس الجمهورية فى فرنسا ورئيس الوزراء البريطانى.

ومع أن النظم السياسية العربية لا تتضمن بالضرورة هيئات رسمية تستشار فى صنع القرار، إلا أن مركز دراسات الوحدة العربية قد قرر منذ فترة الدخول فى «مغامرة علمية» تتمثل فى إجراء دراسة عن «كيف يصنع القرار فى الأنظمة العربية؟»، وقد كلف المركز مجموعة من الباحثين السياسيين المتميزين بإجراء دراسات حالة لكل من الأردن

والجزائر والسعودية والسودان وسوريا والعراق والكويت ولبنان ومصر والمغرب واليمن.

وقد نشر المركز هذا الأسبوع الكتاب الذى يضم هذه الأبحاث الرائدة بتحرير وتنسيق د. نيقين مسعد، التى قامت بعمل فذ فى نهاية الكتاب، وهو تقديم دراسة مقارنة لكل هذه الحالات، لتخرج لنا بنظرية فريدة عن صنع القرار فى الأنظمة السياسية العربية، بالرغم من التباين الشديد فى بنائها السياسى ودرجة الفصل بين السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، بالإضافة إلى الاختلافات المعروفة بين النظم الملكية والنظم الجمهورية بالإضافة إلى النظم «الثورية»!

والدكتورة نيقين مسعد صاحبة هذه النظرية أستاذة مرموقة فى العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ولها منشورات علمية متعددة.

وينبغى أولاً أن نشير إلى المخطط الأول للمشروع كما أعده «مركز دراسات الوحدة العربية» والذى حدد أهدافه فى رسم خريطة واقعية للقوى والمؤسسات والأطراف التى تقوم بصنع القرار فى الوطن العربى أو تؤثر فيه، من حيث مصادر قوتها، وشبكة علاقاتها الخارجية، وتوجهاتها السياسية.

وتحليل خريطة التطور فى القوى والمؤسسات الفاعلة، وذلك عبر مقارنة الخريطة الراهنة بسابقتها منذ لحظة الاستقلال. والهدف الثالث وهو بيان أوجه الشبه والاختلاف بين آليات عملية صنع القرار ومراحلها وأولوياتها فى البلدان العربية موضع الدراسة.

والهدف الرابع والأخير وهو تقديم رؤية مستقبلية تتصل بعملية صنع القرار فى الوطن العربى، من خلال إخضاعه للعمل المؤسسى وللقواعد الإجرائية المنضبطة.

وقد تم إجراء دراسات الحالات الإحدى عشر، وتضمنت جميعاً بيانات بالغة الثراء عن عملية صنع القرار فى هذه الدول المختلفة جميعاً، مما سمح للدكتورة نيقين مسعد أن تصوغ على هدى نتائجها نظرية عامة لصنع القرار فى الوطن العربى، والتى قامت على أساس ثلاث فئات من المعايير الأساسية، وهى فئة أطراف صنع القرار، والمؤثرات الخارجية (الإقليمية والدولية) فى عملية صنع القرار، ومضمون القرارات المصنوعة أو أبرز ما يميزها من خصائص.

وفىما يتعلق بأطراف صنع القرار برزت محورية دور رئيس الدولة أيا كانت طبيعة النظام السياسى.

غير أن محورية دور الرئيس لم يَحُلْ دون الإشارة إلى تأثيرات بعض الأطراف الأخرى، كما فى تصوير عملية صنع القرار فى السعودية على هيئة شكل هندسى خماسى الأضلاع متفاوتة الوزن منذ استكمال عملية الفتح، هى الملك، ومجلس العائلة، وهيئة كبار العلماء، والحرس الوطنى، والوجهاء، والتكنوقراط، مع تأكيد الأهمية الخاصة للملك. أما فى حالة صنع القرار السورى فهو يجرى فى إطار عبارة عن مثلث يعلوه الرئيس، وتتكون أضلاعه من البيروقراطية والجيش والمخابرات.

والظاهرة الثانية الملفتة حقًا هى ازدياد دور أبناء الرؤساء. لوحظ ذلك فى سوريا حيث تولى بشار الأسد رئاسة الجمهورية بعد وفاة والده، وفى مصر حيث يلعب جمال مبارك داخل الحزب الوطنى الديموقراطى دورًا رئيسًا باعتباره الأمين المساعد للحزب، ورئيس لجنة السياسات التى أصبحت فى السنوات الأخيرة أهم لجان الحزب قاطبة؛ لأنها عبارة عن «المطبخ» الذى تعد فيه السياسات التى تترجم بعد ذلك فى صورة تشريعات وقوانين.

وكذلك حالة «اليمن» حيث أخذ نجم أحمد على عبد الله صالح فى الصعود منذ فاز بعضوية مجلس النواب عن إحدى دوائر صنعاء فى عام ١٩٩٧، ثم توليه قيادة الحرس الجمهورى. والظاهرة الثالثة فى أطراف صنع القرار هى محدودية دور البرلمانات العربية وتأثير السلطة القضائية (المحكمة الدستورية نموذجًا) فى الحالة المصرية على وجه الخصوص. وهذه المحكمة بالذات تقوم بإلغاء أو تصحيح أو تفسير بعض قرارات رئيس الجمهورية على غير ما أراد صانع القرار.

والظاهرة الرابعة هو تغير خريطة النخبة المؤثرة فى صنع القرار. وقد تم رصد التراجع النسبى فى دور الجيش وبرز دور رجال الأعمال، وهناك تغير واضح فى المشهد السياسى العربى حيث لوحظ صعود الحركات الاحتجاجية مقارنة بالأحزاب والجمعيات.

ولوحظت ظاهرة سلبية فى الواقع وهى تعدد الفاعلين ذوى الخلفية الدينية. ومع أن الدين لم يغيب تأثيره فى عملية صنع القرار العربى فى أى مرحلة من مراحل التطور

السياسى العربى، إلا أن ظاهرة المد الدينى منذ نهاية الستينيات أدت إلى تغير موازين القوى، حيث شملت مساحة خريطة الفاعلين الدينيين كلاً من المؤسسة الدينية الرسمية والتيار الإسلامى المنخرط فى العمل الإسلامى والتيار السلفى أو الحركات المتشددة، والدعاة الجدد الذين يقدمون خطاباً قادراً على تعبئة الشباب.

وإذا كان ما سبق مفردات فئة أطراف صنع القرار، فإن الفئة الثانية هى التأثير الخارجى فى صنع القرار. وفى هذا المجال فإنه منهجياً قد يكون من المناسب وضع مجموعة من المتغيرات الحاكمة التى تؤثر فى قابلية الدولة للتعرض للضغط الخارجى، والمقارنة بين حالات الدراسة بناء عليها.

وقد اختارت الدكتورة نيفين مسعد ستة متغيرات رئيسية، وهى بنية الدولة، والموقع الجغرافى، ودرجة التجانس الديموجرافى، والموارد الاقتصادية (شُحاً ووفرة)، ونظام الحكم، والتنافس الإقليمى.

ومن الواضح أن هذه المتغيرات الستة سيختلف دورها فى صنع القرار بحسب كل دولة على حدة، ولعل بنية الدولة ونظام حكمها وموقفها الجغرافى هى أهم هذه المتغيرات قاطبة.

وقد استطاعت د. نيفين مسعد فى ختام دراستها المقارنة أن تضع يدها بذكاء على أهم السلبات التى تتسم بها عملية صنع القرار فى الوطن العربى، وهى العشوائية، وسوء اختيار التوقيت، وعدم الخضوع للتشاور إلا فى الحد الأدنى، وعدم الاستجابة للضغوط الشعبية إلا فى الحد الأدنى، وعدم المؤسسية، وفقدان المصداقية.

إن تأمل كل هذه السمات تكشف فى الواقع بعمق عن سر عجز النظام العربى عن أداء وظائفه بفاعلية فى مجتمع الدول من ناحية، وفشل الدول العربية المختلفة فى تحقيق تحول ديموقراطى حقيقى ينقلها من السلطوية إلى الليبرالية، مما يجعل عملية صنع القرار عقلانية وتتم فى الوقت المناسب فى ضوء حد أقصى من التشاور، مع الاستجابة المعقولة للضغوط الشعبية فى سياق تعمل فيه المؤسسات بكفاءة؛ مما يعطى مصداقية للقرارات التى تتخذها الدولة.

غير أن ذلك يحتاج في الواقع إلى إعادة صياغة كاملة لبنية النظم السياسية العربية؛ حتى تستطيع أن تتعامل بكفاءة مع تحديات الألفية الثالثة.

هل يمكن أن يتحقق هذا المطلب أم أنه مجرد حلم بالتغيير الإيجابي؟

(١٤)

عصر ما بعد الديموقراطية !

لفت نظري ملف متميز نشرته مجلة "آفاق المستقبل" في عددها الصادر في سبتمبر وأكتوبر ٢٠١٠، والتي يصدرها مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، وهي مجلة ممتازة، والملف بعنوان "تراجع الإيديولوجيا.. تقدم قوى المجتمع المدني" واشتمل الملف على مقالات هامة، وتصدرته مقالة للباحث العراقي حيدر سعيد عنوانها "نهاية الحزب .. بداية المجتمع المدني".

وقد أثار فيها سؤالاً بالغ الأهمية، هو نهاية عصر الأحزاب السياسية وبداية عهد مؤسسات المجتمع المدني. وقد حاول من خلال عرض تاريخي وتحليلي متميز أن يدلل على صدق مقولته، والتي تحتاج إلى تأمل نقدي عميق.

غير أن مقدمة الملف والتي كان عنوانها "واقع الاجتماع السياسي العربي: من الأحزاب إلى المجتمع المدني وما بعده"، اشتملت على مجموعة من الأفكار المحورية التي تحتاج إلى تحليل متعمق.

والمقولة الأولى تتضمن حكماً قاطعاً مفاده أنه في بلاد عربية متعددة تتبلور قوى سياسية واجتماعية جديدة، تحاول أن تقود العمل العام والشعبي والسياسي المنظم. وهذه القوى تتقدم لكي تشغل فراغاً يحدثه تراجع الأحزاب والإيديولوجيات.

والسؤال الهام هنا هو هل تراجعت الإيديولوجيات حقيقة، أم أنه سقطت إيديولوجيات أو ضعفت وذوت، ولكن قامت بدلاً منها إيديولوجيات أخرى؟

في تقديرنا أنه لا يمكن الحكم على صدق المقولة إلا لو رجعنا بالذاكرة إلى الجدل العالمى الذى أثارته أطروحات عالم الاجتماع الأمريكى الشهير دانييل بيل، والتى نشرها فى السبعينيات عن "نهاية الإيديولوجية".

أثارت هذه الأطروحة جدلاً علمياً محتدماً، وربما كان السبب أنها طُرحت فى سياق عالمى كانت تدور فيه المباراة الإيديولوجية الكبرى بين الشيوعية فى تطبيقها السوفيتى، والرأسمالية التى تقودها الولايات المتحدة الأمريكية. ولذلك لم يكن الجدل الفكرى حول الفكرة يتسم بالصفاء "الموضوعى" - إن صح التعبير - لأنه كان مشوباً بظلال الهجوم الرأسمالى على الماركسية وتطبيقها الماركسى اللينينى، باعتبار ذلك كان فصلاً من فصول الحرب الإيديولوجية التى دارت بين المعسكر الاشتراكى والمعسكر الرأسمالى، خصوصاً بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٥٤.

وقد أُتيح لى أن أتابع هذا الجدل الفكرى المحترم بحكم اهتماماتى المبكرة بعلم اجتماع المعرفة، ودراساتى التى نشرتها فى مجلة الكاتب عام ١٩٧٠ عقب عودتى من بعثتى العلمية إلى فرنسا، عن "الإيديولوجية والتكنولوجيا". وبدون أن نخوض فى خضمّ التعريفات النظرية للإيديولوجيا يمكن أن نعتمد على تعريف "كارل مانهايم" رائد علم اجتماع المعرفة، والذى تحدث عن المفهوم العام للإيديولوجيا، ويعنى بها سمات وبناء التفكير الكلى لعصر ما أو لطبقة اجتماعية معينة، حين تكون معنية بسمات وتكوين البناء الكلى لهذا العصر أو لهذه الطبقة. والإيديولوجية هنا تعنى جماع التصورات التى تعتنقها هذه الطبقة لتبرير وضعها فى المجتمع.

وبناء على هذا التعريف نستطيع أن نخلص إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهى أن وجود الإيديولوجيات باعتبارها تعبر عن الأهداف الأساسية للمجتمع وتبريرها لصيق بوجود المجتمع الإنسانى.

بعبارة أخرى، قد تسقط إيديولوجية معينة كالشيوعية الجامدة أو الرأسمالية المتطرفة، ولكن لا بد أن تنهض على أساسها إيديولوجيات أخرى لأنها ضرورية لتوجيه السلوك السياسى والاقتصادى والثقافى فى المجتمع.

وهكذا يمكن القول أن الإيديولوجيات لم تتراجع، ولكن سقط بعضها في الممارسة، كما سقطت دولة الاتحاد السوفيتي نتيجة تناقضاتها الداخلية والضغط الخارجي عليها، وكما سقطت الرأسمالية المتطرفة، ولكن حل محلها إيديولوجية أخرى هي الليبرالية الجديدة.

ولكننا - على العكس - نقبل مقولة تراجع الدور التقليدي للأحزاب السياسية، وصعود دور مؤسسات المجتمع المدني. ومنطق هذا التراجع - وهذا تفسير هام للغاية - هو أننا نعيش عصر الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. ومشروع الحداثة الأوروبي هو الذي كان أساس مولد الدولة الحديثة بسلطاتها الثلاث التقليدية التنفيذية والتشريعية والقضائية، في ظل مبدأ الفصل بين السلطات، بالإضافة إلى معالم بارزة أخرى لعل أهمها على الإطلاق وجود دستور يحدد طبيعة النظام السياسي وينص على حقوق المواطنين وواجباتهم، وظهور الأحزاب السياسية باعتبارها أحد أسس النظام الديمقراطي الذي يقوم على أساس التعددية. وكل حزب من هذه الأحزاب عادة ما يتبنى إيديولوجية ما كالاشرائية أو الرأسمالية يدعو لها، ويحاول تنفيذ برامجها لو حصل على الحكم في انتخابات نزيهة. بعبارة أخرى، يتدرج الأفراد في إطار هذه الأحزاب السياسية المتعددة ويعتقدون إيديولوجياتها ويدافعون عنها، وتصبح هي بمثابة الموجهات الفكرية والسياسية لسلوكهم السياسي والاجتماعي والثقافي.

غير أنه وجّهت لمشروع الحداثة الغربية انتقادات حادة عبر عنها "دانييل بيل" مرة في إحدى محاضراته حين قرر في عبارة قاطعة "أن الحداثة وصلت إلى متنهاها"، بمعنى أنها لم تحقق وعودها التي قامت على أساس احترام الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا لحل مشكلات البشر، وتبنى نظرية "خطية" Linear عن التقدم، بمعنى أن التاريخ يتقدم من مرحلة إلى مرحلة أخرى.

وقد أدى هذا النقد العنيف - الذي ليس لدينا مجال للتفصيل فيه - إلى نشوء حركة "ما بعد الحداثة" والتي - على العكس حركة الحداثة - لا تتبنى مفاهيم عامة مجردة عن "الحقيقة"، ولا تنطلق من الإيديولوجيات أو "السرديات الكبرى" كالاشرائية أو الماركسية أو الرأسمالية، ولا تقبل أن تدعى أي حركة فكرية أنها تمتلك الحقيقة المطلقة.

ولذلك أعلنت حركة "ما بعد الحداثة" سقوط الإيديولوجيات باعتبارها أنساقاً فكرية مغلقة، وصعود الأنساق الفكرية المفتوحة التي تقبل بالتأليف الخلاق بين تغيرات كان يُظن من قبل أنه لا يمكن التأليف بينها، مثل العلمانية والدين، والقطاع العام والقطاع الخاص.

وهذه الأنساق الفكرية المفتوحة أصبحت لا تركز على المتن الرئيس Text بالمعنى الواسع للكلمة، ولكن على الهوامش التي عاشت في ظلال الإهمال سنين طوالاً. بعبارة أخرى انتهى عهد الاهتمام بالطبقات الاجتماعية، وأن أوان التركيز على الشرائح الاجتماعية الطبقية، والجماعات الفرعية، والأقليات والأفراد.

مثلما تحول الاهتمام من التركيز على الأحزاب السياسية العريضة بتنوعاتها الإيديولوجية المختلفة، والتي أثبتت الممارسة الفعلية في نظم ديموقراطية شتى أنها عجزت عن إشباع الحاجات الأساسية للجماهير، وضاع التمايز في خطابها الإيديولوجي، بعد أن ذابت الفروق بين اليمين واليسار بسبب طغيان عصر العولمة وانحيار الحركات الإيديولوجية اليسارية وانحيار نظريات التخطيط الاقتصادي لحساب اقتصاديات السوق، مما أدى إلى صعود مؤسسات المجتمع المدني بأنماطها المتعددة والتي تركز على حقوق الأفراد السياسية والاقتصادية والثقافية بعيداً عن شعارات الإيديولوجيات الكلية التي كانت تدعى - في ظل مزاعم احتكار الحقيقة المطلقة - القدرة على حل مشكلات البشر.

وقد أدى ذلك إلى ضعف الإيمان بالأحزاب السياسية باعتبارها - وفقاً للعبارة الشهيرة - ممثلة لمصالح الجماهير، وتصاعدت الثقة في قدرة مؤسسات المجتمع المدني، والتي لديها قدرة على التفاعل المباشر مع الناس وليس من خلال "ممثلين" لهم، سواء كانوا نواباً في المجالس المحلية أو المجالس النيابية.

وخصوصاً أن فكرة "التمثيل" ذاتها وجهت لها انتقادات عنيفة في العقود الأخيرة من زوايا متعددة، لعل أهمها قاطبة أن من "يمثل" الناس عادة ما يتحول لكي يمثل الطبقة الاجتماعية المسيطرة، وهكذا تضيع حقوق البشر.

ولا يعنى تقلص دور الأحزاب السياسية في مختلف الأنظمة الديموقراطية وصعود دور مؤسسات المجتمع المدني، أن هذه المؤسسات تستطيع أن تقوم بالأدوار التي كانت

تقوم بها الأحزاب السياسية بكفاءة في مراحل تاريخية سابقة، ولكن ما نستطيع أن نجزم به هو أن العالم كله وليس في المجتمع العربي فقط يمر بمرحلة انتقال سياسية كبرى من الديمقراطية التقليدية بأحزابها السياسية المتنافسة إلى عصر ما بعد الديمقراطية، والذي لم تتضح معالمه بعد، مثلما انتقل العالم من عصر الحداثة عصر ما بعد الحداثة والذي هو الأساس لعصر العولمة بتجلياتها السياسية والاقتصادية والفكرية.

ومن هنا يمكن القول أن ربط ظاهرة تضائل دور الأحزاب السياسية بشكل عام بالانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة نراه تفسيراً بالغ الأهمية، لأنه يتجاوز التفسيرات السطحية التي سبق وأن صيغت كمحاولة لفهم التحولات السياسية الكبرى في العالم.

(١٥)

البحث عن ثقافة الهوية الضائعة

يبدو أن مقالى الماضى «عصر ما بعد الديموقراطية» (نشر فى ٢٥ نوفمبر ٢٠١٠) قد عالج عددًا من الموضوعات الشائكة التى أثارت ردود فعل عديد من القراء.

فقد ثارت تساؤلات هل صحيح أننا نشهد عصر نهاية الإيديولوجيا؟ وهل من الواقعى أن نزعّم أنه نظرًا لضعف الأحزاب السياسية المعاصرة فإن مؤسسات المجتمع المدنى قد صعدت وزاد الاهتمام بها محليًا وإقليميًا وعالميًا، باعتبارها - بحكم صلتها المباشرة مع الجماهير-، أقدر على التعبير عن المشاكل التى يواجهونها وعن رؤاهم للعالم ومطالبهم من الدولة؟

وإذا كانت الأحزاب السياسية - كما سبق أن ذكرنا - تعبيرًا عن الحداثة السياسية، فهل يجوز القول أن مؤسسات المجتمع المدنى - التى لا تصدر بالضرورة عن إيديولوجيات كلية أشبه بالأنساق الفكرية المغلقة - هى التعبير الأمثل عن ما بعد الحداثة، التى ترفض هذه الأنساق المغلقة التى عادة ما تزعم أنها تعبر عن الحقيقة المطلقة، وتفضل الأنساق الفكرية المفتوحة التى لا ترى ضيرًا فى التأليف الخلاق بين متغيرات كان يُظن من قبل أنها لا يمكن أن تتألف فى بنية ميسية أو فكرية أو اقتصادية واحدة، كالعلمانية والدين، أو التخطيط الاقتصادى وحرية السوق!

وما الذى عنيناه حين قررنا أنه يبدو أننا سنتقل - وإن كان بعد حين - إلى عصر ما بعد الديموقراطية، بعدما ثبت يقيناً أن نظام «التمثيل» بمعنى اختيار ممثلين فى صورة نواب عن الجماهير لم يعد معبراً عن الواقع، بعدما تم احتكار السياسة لأصحاب المصالح المتنوعة؟

كلها أسئلة مشروعة، لأن غالبية الأفكار التى سقناها كانت أشبه بعناوين عريضة لا تشبع الفضول المعرفى للقراء، نظراً لضيق المساحة التى منعتنى من التفصيل فى كل فكرة مفردة.

وقد تأكد لى ذلك حين طالعت تعليقات القراء المحترمين على المقال على شبكة الإنترنت.

وقد يكون من أفضال الحوار التفاعلى بين الكاتب والقراء والذى سمحت به الشبكة، أنه يعطى من يكتب فرصة لتأمل ردود الفعل الفورية للقراء على ما كتب، مما يعد فرصة مواتية له لكى يكتشف جوانب القصور أو التناقض فى خطابه، أو على العكس موافقة بعض القراء على أطروحاته.

لقد نشرت على الشبكة خمسة تعليقات على المقالة تفاوتت فى أهميتها وفى النقاط التى أثارته.

وأبدأ بالتعليق الثالث للسيد الرفاعى عبد الحافظ، لأنه وجد لى انتقادات بالغة الحدة، وأثار نقاطاً مهمة تستحق التأمل.

وقد اقتبست من إحدى عباراته الهامة وهى «ثقافة الهوية» عنوان مقالى الراهن، وذلك لأنه لم يقنع بالإشارة إلى خطورة العولمة على الهوية، ولكنه أكد أن هناك ما أطلق عليه ثقافة الهوية وهى مسألة محل نظراً

وقد يكون من المناسب أن أورد نص تعليقه لكى أعطيه الفرصة كاملة لعرض وجهة نظره النقدية فى مقالى، لأثنى تعودت على أن أرحب بالانتقادات التى تُوجَّه لأطروحاتى، سواء كانت معروضة فى محاضرة أو مقالة أو كتاب.

والعنوان الذى اختاره لتعليقه يكشف عن صلب نقده، وهو «المهمشون ثقافيًا بين عالمية التعليم واحتكار ثقافة الهوية».

يقول نص التعليق: «مأساة النخبة الثقافية التى أُتيحت لها الصدارة فى المشهد الثقافى العربى أنها عُيِّت بإيديولوجيا دول المركز بحكم التعلم فى فرنسا وأمريكا والاتحاد السوفيتى اعتقادًا منهم بغباء ثقافة الهوية، ووفاء منهم لما عُيِّت به رؤوسهم التى فقدت القدرة على الابتكار فى إطار منظومة ثقافتهم، وصدعونا ليل نهار بتبريرات الفشل والفساد الذى نراه فى العالم بسبب كل من الاشتراكية والرأسمالية فى تطبيقاتهم. ولكننا كمثقفين تعلمنا فى الغرب لم ندرك هذا إلا بعد أن أدركها ذووها وشرعنا كعادتنا نردد كالببغاوات ما يقولونه، كما رددنا ببلاهة ما قالوه عن عظمة الاشتراكية وعبقريّة الرأسمالية حتى إعلان نهاية التاريخ هملنا، وعند إعلان نهاية الإيديولوجيا زغرَدنا، ولم نخجل من أنفسنا ونحن نردد كالببغاوات أن ما بعد الحداثة ترى إمكانية التوفيق بين العلم (لم نقل ذلك قلنا العلمانية وهناك فرق) والدين».

«ولكى نمنح أنفسنا شرعية القبول الموضوعى نذكرُ القراء بعلم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع الثقافى وكأننا بلا ثقافة أو هوية حضارية. فلسنا فى العالم الثالث سوى قروء تقلد الغرب فى التعظيم والتحقيق. حقًا نجح الغرب فى ترسيخ مصطلح ثقافة المركز الأوروبى وثقافة الأطراف، وهذا يشمل كل من عداهم، والتهم فى هذا جوقة المثقفين الكبار الذين تلقوا العلم المستنير فى جامعاتهم العالمية، وليس لهم من دور إلا ترديد ما يصرح به أساتذتهم من تعظيم أو تحقير للإيديولوجيا رأسمالية أو اشتراكية. ألا أيها الخجل أين مُخرتك!!».

لقد حرصت على إبراد النص الكامل لتعليق القارئ الكريم، لأنه عينة ممثلة للاتهامات المرسلة بغير أساس، بالإضافة إلى مشكلة التشوش الفكرى والخلط بين الأوراق، والجهل المطلق بالتاريخ العلمى للكاتب وإنتاجه الفكرى.

لا بأس، لأن القارئ الكريم فيما يبدو كان غاضبًا غضبًا شديدًا حين أمسك بالقلم فاختلطت عليه كثير من الأمور.

أولاً بغض النظر عن تعلُّمنا في الجامعات المصرية والعربية أم في الجامعات الأجنبية، فالمحك ليس هو وطن الجامعة ولكن في قدرة من تخرج فيها على أن يتبنى منظوراً نقدياً إزاء المشكلات المعرفية التي يعالجها.

وبالتالي يمكن القول أن خريجاً للجامعة المصرية يمكن أن يتبنى منهجاً اتباعياً تقليدياً يقوم على النقل وليس على العقل، ويمكن أن نجد خريجاً من نفس الجامعة يتبنى - لأسباب شتى - منهجاً نقدياً صارماً.

وقد ترجع رؤيته النقدية إلى تكوينه الفكري الشخصي، أو إلى التأثير المبكر لأساتذته.

وعلى العكس يمكن أن نجد خريجاً من جامعة أوكسفورد أو السوريون حيث يسود المنهج النقدي، غير أنه - لأسباب متعددة - قد لا يستطيع أن يرى العالم برؤية نقدية، وقد يتحول ليصبح أحد دراويش الصوفية أو أحد أقطاب السلفية، ويستطيع أن نرى أمثلة عديدة لهؤلاء في المجتمع المصري. وليس - وعكس ما يزعم القارئ الكريم - كل من تعلم في الغرب أصم آذانه أو عقله عما في ثقافته. فالمثقف الحقيقي هو الذي يقرأ تراثه ولكن بصورة نقدية؛ مطبقاً في ذلك المناهج المعرفية الجديدة ولا يكون مجرد مردد لكتابات القدامى الحافلة بالأساطير.

وليس هناك مثقف مصري أو عربي حقيقي يعتقد - كما يقول القارئ - بغباء ثقافة الهوية!

أولاً ليس هناك ما يطلق عليه ثقافة الهوية، لأن الهوية كمفهوم تعبر عن انتماء الفرد لثقافة معينة لها سماتها المتميزة، ويتضمن رؤية محددة للعالم.

وفات القارئ الكريم أننى - وكثيراً غيرى من المثقفين العرب - أخذوا مواقف نقدية في كتاباتهم المنشورة ضد التطبيق السوفيتي للماركسية وفي وقت مبكر، وكذلك ضد الرأسمالية المتطرفة، وكان ذلك على وجه التحديد في أواخر الخمسينيات حين عملت باحثاً مساعداً بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٥٧. ولم يكن ذلك موقفي بمفردي، بل كان موقف جيل كامل من الباحثين الشباب الذين أخذوا

موقفًا نقديًا من علم الاجتماع الأمريكي الوظيفي، وتبنوا - على العكس - بعض مبادئ الماركسية وإن كان بشكل نقدي.

ولسنا في حاجة لكي نحظى بشرعية القبول الموضوعي أن نستند في بعض كتاباتنا إلى نظريات علم اجتماع المعرفة أو علم الاجتماع الثقافي، وذلك لأننا لا نرفض العلم الاجتماعي الحديث بسذاجة لكونه نشأ في الغرب، ولا نقبل أساطير الأولين لأنها نبعت من تراثنا!

وهناك تعليقات أخرى هامة عن كون منظمات المجتمع المدني ليست بديلاً عن الأحزاب السياسية، وقد أوافق على ذلك، غير أنه لا بد أن نضع في الاعتبار أن الديمقراطية ليست نظامًا سياسيًا خالداً وسيبقى إلى الأبد!

وذلك لأن أمراض الديمقراطية في المجتمعات المختلفة قد برزت وتحتاج إلى حلول جذرية، وقد تكون دورة الحياة بالنسبة لها قد انتهت، وأنا بصدد الانتقال إلى عصر ما بعد الديمقراطية التي بدأت بعض إرهاصاته، وإن كانت ملامحه مازالت غائمة وغير محددة.

وقد يكون من المناسب أن نعالج هذا الموضوع الهام، لأنه يفتح آفاق الخيال السياسي الذي لا ينبغي أن تحدّه حدود، ولا مواقف هؤلاء الذين يصرون على أن يتعبدوا في كهوف الماضي السحيق!

المحتويات

٥ مقدمة
	القسم الأول
	المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة
١١	١ - عوائق الديمقراطية العربية
١٧	٢ - المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة !
٢١	٣ - خصوصيات سياسية عربية
٢٧	٤ - الحراك السياسى والتحول الديمقراطى
٣٣	٥ - العولمة والمعرفة
٣٩	٦ - السياق التاريخى والسباق الحضارى
٤٥	٧ - الإدراكات العربية لعصر المعلومات
٥١	٨ - التكوين الثقافى فى عصر المعلومات
٥٧	٩ - تكوين العقل النقدى العربى
٦٣	١٠ - هل هناك أزمة ثقافية عربية
٦٩	١١ - الأدوار المتغيرة للمثقف العربى
٧٥	١٢ - المثقفون العرب فى عصر العولمة !
٨١	١٣ - تحديات النهضة الثقافية العربية
٨٧	١٤ - أشباح الماضى وآفاق المستقبل
٩٣	١٥ - الذاكرة التاريخية والتخطيط المستقبلى !

- ٩٩ ١٦ - إعادة اختراع العالم!
- ١٠٥ ١٧ - مراجعة أصول الديمقراطية
- ١١١ ١٨ - الديمقراطية وثورة الفضاء المعلوماتي

القسم الثاني

تجديد المشروع النهضوي العربي

- ١١٩ ١ - تجديد المشروع النهضوي العربي
- ١٢٥ ٢ - إشكاليات النهضة العربية
- ١٣١ ٣ - النهضة ومشكلة الدخول في عالم الحداثة
- ١٣٧ ٤ - الدين والسياسة في المشروع النهضوي
- ١٤٣ ٥ - التحول الديمقراطي والتخطيط الحضاري
- ١٤٩ ٦ - التخطيط الحضاري في عالم متغير
- ١٥٥ ٧ - الحضارات بين الحوار والصراع والتحالف
- ١٥٩ ٨ - تحالف الحضارات في مواجهة انقسامات العالم
- ١٦٥ ٩ - الأبعاد السياسية في تحالف الحضارات
- ١٧١ ١٠ - حوار فكري حول تحالف الحضارات
- ١٧٧ ١١ - الوعي الكوني والصراعات الدولية
- ١٨١ ١٢ - الحضارات الجديدة وثورة الضمير العالمي

القسم الثالث

عصر التناقضات الكبرى

- ١٨٧ ١ - عصر التناقضات الكبرى
- ١٩١ ٢ - عولمة أم هيمنة غربية؟
- ١٩٧ ٣ - نحو حركة عالمية لثقافة جديدة
- ٢٠٣ ٤ - البحث عن القمة الثقافية العربية
- ٢٠٩ ٥ - مشكلة النظرة المزدوجة!
- ٢١٥ ٦ - النظرة الغربية للعرب
- ٢٢١ ٧ - محنة النُخب السياسية الحاكمة!
- ٢٢٧ ٨ - الاستئثار بالسلطة المطلقة!
- ٢٣٣ ٩ - الماضي الموروث والحاضر المتحول!

القسم الرابع

إحياء فكر النهضة العربية

- ١ - إحياء فكر النهضة العربية ٢٤١
- ٢ - أسئلة النهضة ٢٤٧
- ٣ - إشكالية النهضة ٢٥٣
- ٤ - أوهام حرية التعبير وحقيقة التعصب الديني! ٢٥٩
- ٥ - المعضلة الديمقراطية والحركات السياسية العربية ٢٦٣
- ٦ - التطرف الإيديولوجي وتعويق النمو الديمقراطي ٢٦٩
- ٧ - تعددية الجماعات الإسلامية ووحدة الهدف! ٢٧٥
- ٨ - الفردوس المفقود والدولة المنشودة! ٢٨١
- ٩ - حوار تفاعلي عن الجماعات الإسلامية ٢٨٥
- ١٠ - البحث عن رؤية استراتيجية عربية ٢٩١
- ١١ - الوحدة العربية وأوهام المشابهة التاريخية! ٢٩٧
- ١٢ - تحولات المشروع القومي العربي ٣٠٣
- ١٣ - كيف يُصنع القرار العربي؟ ٣٠٩
- ١٤ - عصر ما بعد الديمقراطية! ٣١٥
- ١٥ - البحث عن ثقافة الهوية الضائعة! ٣٢١

منافذ بيع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوي
الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو القدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولي

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز
ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابي

٥ ميدان عرابي - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعي -
الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوييس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوييس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع
محطة المساحة - الهرم
مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة
ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية
ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦
مدخل (١) - الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -
الجامعة الجديدة - الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة
ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان
ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط
ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا
ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا
ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد
عمارة الضرائب سابقاً

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة - المنصورة
ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية
جامعة منوف

مكتبات ووكلاء

البيع بالدول العربية

لبنان

شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة :
٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب : ٦٥٧٠٧٢٢ -
٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨ .

٣ - مكتبة الرشيد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية -
ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض : ١١٤٩٤ -
هاتف : ٤٥٩٣٤٥١ .

٤ - مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية -
الجوف - المملكة العربية السعودية - دار
الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف :
٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس : ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس : ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلى فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان : ١١١٥٢ الأردن .

الجزائر

١ - دار كتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حي 72 مسكن م. ب. أ. ع. عمارة هـ.
محل ٠٢ - ج. ب. ج. - هاتف :
034477122 - فاكس : 034495967
موبايل : 0661448800

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - رأس بيروت
الحمرا - شارع الصيدني - سنتر مارييا
تلفاكس : 96101352596

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -
المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ -
الجمهورية العربية السورية

تونس

دار المعارف

طريق تونس كلم 131 المنطقة
الصناعية باكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض -
تقاطع طريق الملك فهد مع طريق
العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ -
هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨
٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات
والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدي : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg

هذا الكتاب

يرصد انعكاسات الثورة الاتصالية الكبرى التي يشهدها العالم حالياً على طرائق اكتساب المعرفة وإنتاجها على حد سواء، باعتبار أن تلك الثورة ساهمت في تشكيل السمات الأساسية لهذا العصر، الذي يطلق عليه عصر العولمة.

وفي هذا المصمار يوضح المؤلف، بوصفه أستاذاً لعلم الاجتماع السياسى بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بمؤسسة الأهرام، أن العولمة هي التدفق الحر للمعلومات والأفكار والسلع والخدمات ورؤوس الأموال بغير حدود ولا قيود.

ويعرج الأستاذ السيد يسين من ذلك التعريف الإجرائى للعولمة إلى رصد الأطر الفكرية المتعددة فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة، التى أتاحها التطورات الكبرى فى النظرية المعرفية الحديثة، من جهة، وتطبيق هذه الأطر من خلال تقديم رؤية تحليلية نقدية للمجتمع العربى المعاصر من جهة أخرى، والتى عرضها المؤلف عبر أقسام الكتاب الأربعة وشملت: المجتمع العربى فى مواجهة الحداثة، وتجديد المشروع النهضوى العربى، وعصر التناقضات الكبرى، وأخيراً إحياء فكرة النهضة العربية.

Bibliotheca Alexandrina



1132731

ISBN# 9789774219516



6 221149 021761

١٥ جنيهاً